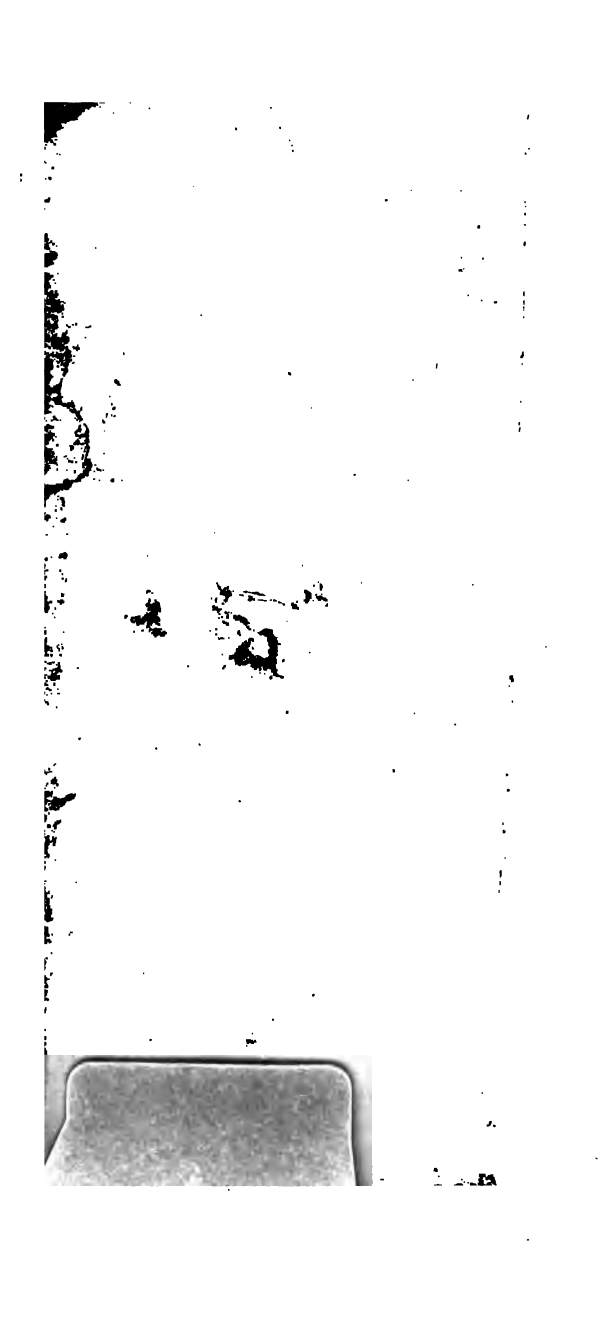
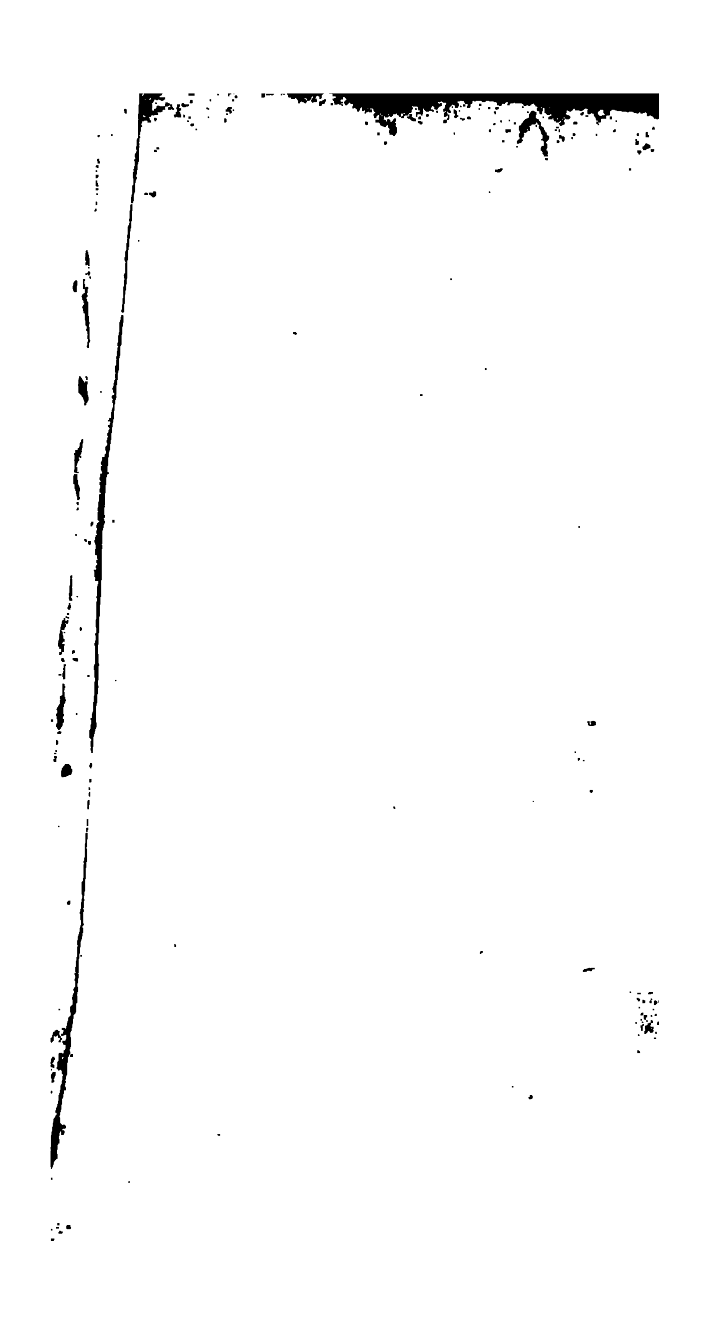



600079134U

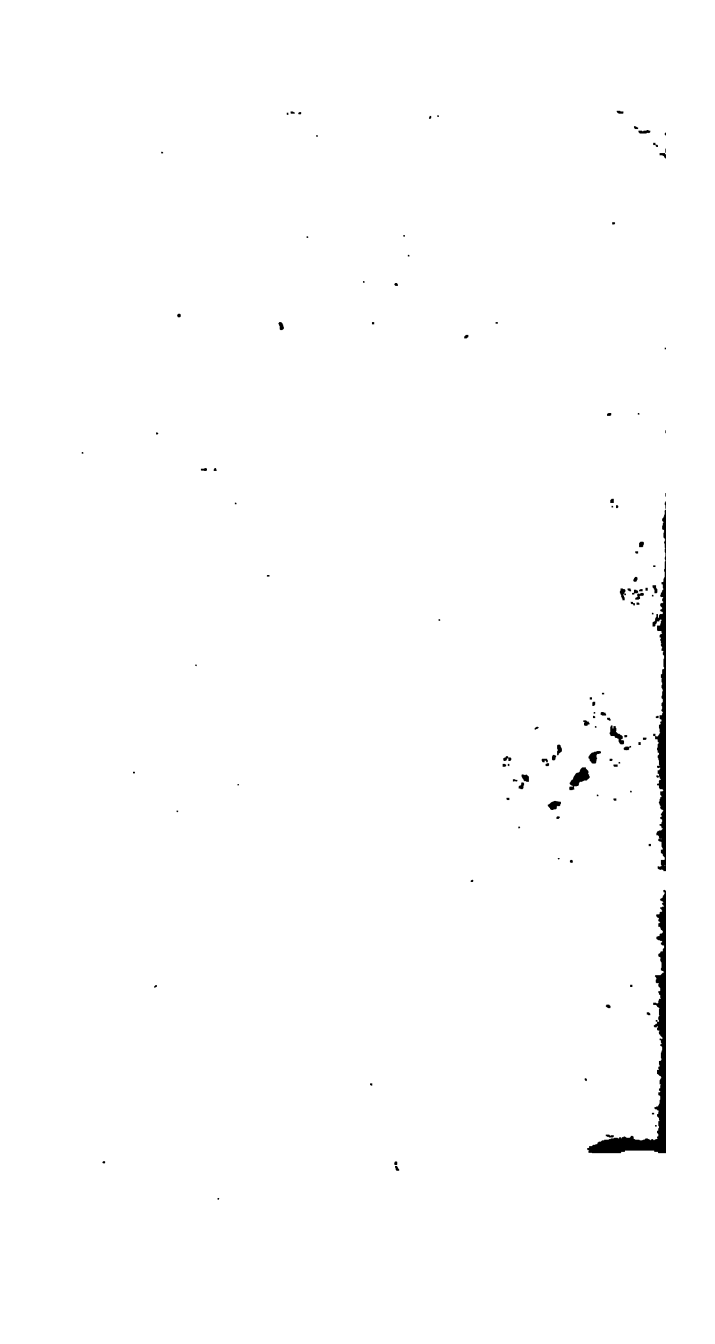














ESSAIS
DE
THEODICÉE
SUR LA
BONTE' DE DIEU,
LA
LIBERTE' DE L'HOMME,
ET
L'ORIGINE DU MAL.

PAR M. LEIBNITZ.

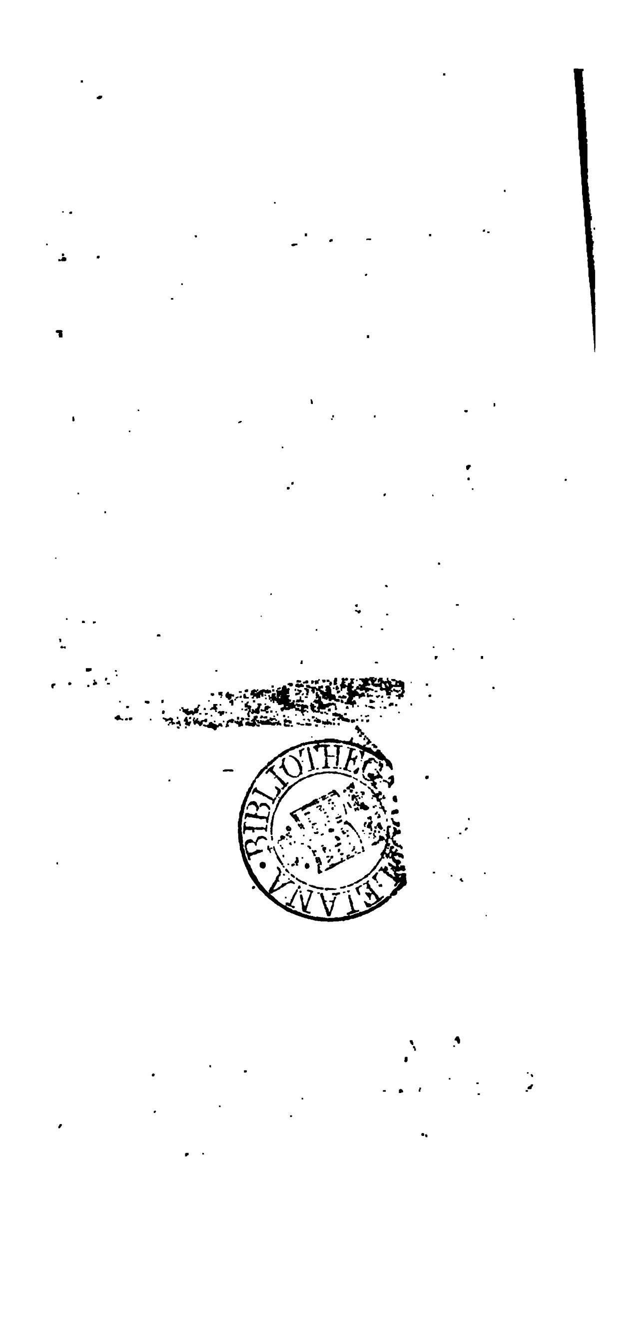
NOUVELLE EDITION,
Augmentée de l'Histoire de la Vie & des Ouvrages de l'Auteur,

PAR M. L. DE NEUFVILLE.

TOME SECOND.



A AMSTERDAM,
Chez FRANÇOIS CHANGUION.
MDCCXXXIV.



ESSAIS
SUR LA
BONTÉ DE DIEU,
LA
LIBERTÉ DE L'HOMME
ET
L'ORIGINE DU MAL.

SECONDE PARTIE.

107. JUsqu'ici nous nous ſommes attachés à donner une expoſition ample & diſtincte de toute cette matiere: Et quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, & de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous ſommes chargés du ſoin d'y ſatisfaire en détail, non ſeulement parcequ'il y aura peut-être encore des endroits qui meriteront d'être éclaircis, mais encore parce que ſes inſtances ſont ordinairement pleines d'eſprit & d'érudition, & ſervent à donner un plus grand jour à cette controverſe, il ſera bon d'en rapporter les principales qui ſe trou-

vent disperſées dans ſes Ouvrages, & d'y joindre nos ſolutions. Nous avons remarqué d'abord, *que Dieu concourt au mal moral, & au mal phyſique, & à l'un & à l'autre d'une maniere morale & d'une maniere phyſique; & que l'homme y concourt auſſi moralement & phyſiquement d'une maniere libre & active qui le rend blâmable & puniſſable.* Nous avons montré auſſi que chaque point a ſa difficulté: mais la plus grande eſt de ſoutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'eſt-à-dire au peché, ſans être Auteur du peché & même ſans en être complice.

108. Il le fait en le *permettant* juſtement, & en le *dirigeant* ſagement au bien, comme nous l'avons montré d'une maniere qui paroit aſſez intelligible. Mais comme c'eſt en cela que M. Bayle ſe fait fort principalement de battre en ruine ceux qui ſoutiennent qu'il n'y a rien dans la Foi qu'on ne puiſſe accorder avec la Raiſon, c'eſt auſſi particulierement ici qu'il faut montrer que nos dogmes ſont munis d'un rempart, même de raiſons capables de reſiſter au feu de ſes plus fortes batteries, pour nous ſervir de ſon allegorie. Il les a dreſſées contre nous dans le chapitre CXLIV. de ſa Réponſe aux Queſtions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812.) où il renferme la doctrine Théologique en ſept Propoſitions, & y oppoſe dix-neuf Maximes philoſophiques, comme autant de gros canons capables de faire brêche dans notre rempart. Commençons par les Propoſitions Théologiques.

109. I. *Dieu*, dit-il, *l'Etre éternel & neceſſaire, infiniment bon, ſaint, ſage & puiſſant, poſſede de toute éternité une gloire & une beatitude, qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer*, Cette propoſition de M. Bayle n'eſt pas moins philoſophique que theologique. De dire que Dieu poſſede une *gloire* quand il eſt ſeul, c'eſt ce qui dépend de la ſignification du terme. L'on peut dire avec quel-

ques-

ques-uns que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; & dans ce sens Dieu la possede toûjours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoître à des Créatures intelligentes: quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, & que ce sont plûtôt les Créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. *Il se détermina librement à la production des Créatures, & il choisit entre une infinité d'Etres possibles ceux qu'il lui plut pour leur donner l'existence, & en composer l'Univers, & laissa tous les autres dans le neant.* Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la Philosophie qui s'appelle la Théologie naturelle, tout comme la précedente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici qu'il choisit les êtres possibles *qu'il lui plut*. Car il faut considerer que lorsque je dis, *cela me plait*, c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté ideale de l'objet qui plaît, & qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens qui soient capables de plaire à Dieu: & par consequent ce qui plaît le plus à Dieu, & qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. *La nature humaine ayant été du nombre des êtres qu'il voulut produire, il créa un homme & une femme, & leur accorda entre autres faveurs le franc arbitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir; mais il les menaça de la mort, s'ils desobéissoient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit.* Cette proposition est revelée en partie, & doit être admise sans difficulté, pourvu que le

[illegible] de Dieu,
[illegible]
[illegible] Nous
[illegible]
[illegible] ignes
[illegible]

ques-uns que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; & dans ce sens Dieu la possede toûjours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoitre à des Créatures intelligentes: quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, & que ce sont plûtôt les Créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. *Il se détermina librement à la production des Créatures, & il choisit entre une infinité d'Etres possibles ceux qu'il lui plut pour leur donner l'existence, & en composer l'Univers, & laissa tous les autres dans le neant.* Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la Philosophie qui s'appelle la Théologie naturelle, tout comme la précedente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici qu'il choisit les êtres possibles *qu'il lui plut.* Car il faut considerer que lorsque je dis, *cela me plait*, c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté ideale de l'objet qui plaît, & qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens qui soient capables de plaire à Dieu: & par consequent ce qui plaît le plus à Dieu, & qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. *La nature humaine ayant été du nombre des êtres qu'il voulut produire, il créa un homme & une femme, & leur accorda entre autres faveurs le franc arbitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir; mais il les menaça de la mort, s'ils desobéissoient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit.* Cette proposition est revelée en partie, & doit être admise sans difficulté, pourvu que le

franc

franc arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. *Ils en mangérent pourtant, & dès-lors ils furent condamnés eux & toute-leur posterité aux miseres de cette vie, à la mort temporelle & à la damnation éternelle, & assujettis à une telle inclination au peché, qu'ils s'y abandonnent presque sans fin & sans cesse.* Il y a sujet de juger que l'action défenduë entraîna par elle même ces mauvaises suites en vertu d'une consequence naturelle, & que ce fut pour cela même, & non pas par un decret purement arbitraire que Dieu l'avoit défenduë: c'étoit à peu près comme on défend les couteaux aux enfans. Le celebre Fludde ou *de Fluctibus*, Anglois, fit autrefois un Livre *de Vita, Morte & Resurrectione*, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu étoit un poison: mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail; il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible, il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de Legislateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un Juge qui impose & inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe & le mal de peine. Et il n'est point necessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'ame & dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir; à peu près comme les Atheniens donnoient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit été mise dans l'ame du premier homme par un ordre & par une operation de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) *que la Raison n'approuveroit point le Monarque, qui pour châtier un rebelle condamneroit lui & ses descendans à être inclinés à se rebeller.* Mais ce châtiment arrive natu-

turellement aux méchans, sans aucune ordonnance d'un Legislateur, & ils prennent goût au mal. Si les yvrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce seroit une punition de leurs progeniteurs, mais ce ne seroit pas une peine de la Loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du peché du premier homme. Car la contemplation de la divine Sagesse nous porte à croire que le régne de la Nature sert à celui de la Grace; & que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu consideré comme Monarque. Nous ne connoissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire: cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermoit quelque autre chose que ce que les Peintres nous representent.

113. V. *Il lui a plu par son infinie misericorde de délivrer un très-petit nombre d'hommes de cette condamnation, & en les laissant exposés pendant cette vie à la corruption du peché & à la misere, il leur a donné des assistances qui les mettent en état d'obtenir la beatitude du Paradis qui ne finira jamais.* Plusieurs Anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déja remarqué ci-dessus. Et il paroit qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle & la parfaite beatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, & il suffit de nous tenir aux sentimens reçus dans l'Eglise: où il est bon de remarquer que cette proposition de M. Bayle est conçuë suivant les principes de la grace suffisante, donnée à tous les hommes, & qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes, qui ne conviendroient pas au systême

des decrets posterieurs à la prévision des evenemens contingens.

114. VI. *Il a prévu éternellement tout ce qui arriveroit, il a reglé toutes choses & les a placées chacune en son lieu, & il les dirige & gouverne continuellement selon son plaisir: tellement que rien ne se fait sans sa permission ou contre sa volonté, & qu'il peut empêcher comme bon lui semble, autant & toutes les fois que bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas, le peché par consequent qui est la chose du monde qui l'offense & qu'il déteste le plus; & produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve.* Cette these est encore purement philosophique, c'est-à-dire connoissable par les lumieres de la Raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la these 2. sur ce *qui plaît*, d'appuyer ici sur *ce qui semble bon*, c'est-à-dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme *bon lui semble*, tout *ce qui ne lui plaît pas*: cependant il faut considerer que quelques objets de son éloignement comme certains maux, & sur tout le peché, que sa volonté antecedente repoussoit, n'ont pu être rejettés par sa volonté consequente ou decretoire, qu'autant que le portoit la regle du meilleur, que le plus sage devoit choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit *que le peché l'offense le plus, & qu'il le déteste le plus*, ce sont des manieres de parler humaines. Car Dieu, à proprement parler, ne sauroit être *offensé*, c'est-à-dire lesé, incommodé, inquieté, ou mis en colere; & il ne *déteste* rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination, & d'une maniere qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au cœur: car Dieu ne sauroit souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité; il est toûjours parfaitement content & à son aise. Cependant ces expressions dans leur

leur vrai ſens ſont bien fondées. La ſouveraine bonté de Dieu fait que ſa volonté antecedente repouſſe tout mal, mais le mal moral plus que tout autre, elle ne l'admet auſſi que pour des raiſons ſuperieures invincibles, & avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage: Il eſt vrai auſſi que Dieu pourroit produire dans chaque ame humaine toutes les penſées qu'il approuve: mais ce ſeroit agir par miracle, plus que ſon plan, le mieux conçu qu'il ſoit poſſible, ne le porte.

115 VII. *Il offre des graces à des gens qu'il ſait ne les devoir pas accepter, & ſe devoir rendre par ce refûs plus criminels qu'ils ne le ſeroient, s'il ne les leur avoit pas offertes : il leur déclare qu'il ſouhaite ardemment qu'ils les acceptent, & il ne leur donne point les graces qu'il ſait qu'ils accepteroient.* Il eſt vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que ſi l'on ne leur avoit rien offert, & que Dieu le ſait bien: mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une maniere qui rendroit Dieu blâmable lui-même, & feroit que les criminels auroient quelque droit de ſe plaindre, en diſant qu'il ne leur étoit pas poſſible de mieux faire, quoiqu'ils l'ayent ou l'euſſent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ſes graces dont ils ſont capables, & qu'ils les acceptent; & il veut leur donner particulierement celles qu'il prévoit qu'ils accepteroient; mais c'eſt toujours par une volonté antecedente, détachée ou particuliere, dont l'execution ne ſauroit avoir toûjours lieu dans le plan general des choſes. Cette theſe eſt encore du nombre de celles que la Philoſophie n'établit pas moins que la Révélation; de même que trois autres des ſept que nous venons de mettre ici; n'y ayant eu que la troiſième, la quatrième & la cinquième qui ayent eu beſoin de la Révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf Maximes Philoſo-

losophiques que M. Bayle oppose aux sept Propositions Théologiques,

I. *Comme l'Etre infiniment parfait trouve en lui-même une gloire & une beatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer, ni croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet Univers : l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou d'augmenter sa beatitude & sa gloire, n'y ont eu part.*

Cette Maxime est très-bonne: les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, & il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la *bonté seule* a déterminé Dieu à créer cet Univers, il est bon d'ajouter que sa BONTE' l'a porté *antecedemment* à créer & à produire tout bien possible, mais que sa SAGESSE en a fait le triage, & a été cause qu'il a choisi le meilleur *consequemment*, & enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'executer *actuellement* le grand dessein qu'il a formé.

117. II. *La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, & ne seroit pas infinie si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractere d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice, &c. elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. [Voyez Mr. Jurieu dans les trois premieres sections du* Jugement sur les Methodes, *où il raisonne continuellement sur ce principe comme sur une première notion. Voyez aussi dans Mr. Wittichius* de Providentia Dei *n.* 12. *ces paroles de S. Augustin lib.* 1. de doctrina Christ. *c.* 7. cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. *Et paulò post*: Nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse; quo melius aliquid est.]

Cette Maxime est parfaitement à mon gré, & j'en tire cette consequence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible, autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté; ce qui seroit borner sa *bonté*

elle

elle-même; si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté; ou bien ce seroit borner sa *sagesse* & sa *puissance*, s'il manquoit de la connoissance necessaire pour discerner le meilleur & pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquoit des forces necessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu & la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vrai absolument, & sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoi que chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, & comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulieres: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: & quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet,

118. III. *Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la production du monde, tous les caracteres de science, d'habileté, de puissance & de grandeur qui éclatent dans son Ouvrage, sont destinés au bonheur des Créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connoître ses perfections qu'afin que cette espece de Créatures trouvassent leur félicité dans la connoissance, dans l'admiration & dans l'amour du Souverain Etre.*

Cette maxime ne me paroit pas assez exacte; j'accorde que le bonheur des Creatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus: mais je ne voi point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le regne de la Nature doit servir au regne de la Grace: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le regne de la Grace est aussi en quelque façon accommodé à celui de la Nature; de telle

ſorte que celui-ci garde le plus d'ordre & de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il ſe puiſſe. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu pour quelque mal moral de moins renverſeroit tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la Créature a ſon prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainſi le bien & le mal moral ou phyſique des Creatures raiſonnables ne paſſe point infiniment le bien & le mal qui eſt metaphyſique ſeulement; c'eſt-à-dire celui qui conſiſte dans la perfection des autres Créatures: ce qu'il faudroit pourtant dire ſi la preſente maxime étoit vraye à la rigueur. Lors que Dieu rendit raiſon au Prophete Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auroient été enveloppées dans le renverſement de cette grande ville. Aucune ſubſtance n'eſt abſolument mépriſable ni précieuſe devant Dieu. Et l'abus ou l'extenſion outrée de la préſente maxime paroit être en partie la ſource des difficultés que M. Bayle propoſe. Il eſt ſûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion, cependant je ne ſai ſi l'on peut aſſurer que Dieu préfere un ſeul homme à toute l'eſpece des lions à tous égards: mais quand cela ſeroit, il ne s'enſuivroit point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudroit à la conſideration d'un deſordre general répandu dans un nombre infini de Créatures. Cette opinion ſeroit un reſte de l'ancienne maxime aſſez décriée, que tout eſt fait uniquement pour l'homme.

119. IV. *Les bienfaits qu'il communique aux Creatures qui ſont capables de felicité ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils ſervent à les rendre malheureuſes, & ſi le mauvais uſage qu'elles en feroient étoit capable de les perdre, il leur donneroient des moyens ſûrs d'en faire toûjours un bon uſage, car ſans cela ce ne ſeroient pas de veritables bien-*

bienfaits, & sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. [*Je veux dire dans une cause qui joindroit à ses presens l'adresse sûre de s'en bien servir*].

Voila déja l'abus ou le mauvais effet de la maxime précedente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Créatures qui sont capables de felicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; & si un habile Artisan, un Ingenieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir uue même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lors que cela se peut commodément: l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse & la puissance sont parfaites, le fait toûjours. C'est ménager le terrain, le tems, le lieu, la matiere, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vuë dans ses projets. La felicité de toutes les Créatures raisonnables est un des buts où il vise, mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces Créatures peut arriver *par concomitance*, & comme une suite d'autres biens plus grands; c'est ce que j'ai déja expliqué ci-dessus, & M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, entant que biens, considerés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antecedente de Dieu. Dieu produira autant de raison & de connoissance dans l'Univers que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecedente toute pure & primitive, & entre une volonté consequente & finale. *La volonté antecedente primitive* a pour objet chaque bien & chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, & tend à avancer le bien & à empêcher le mal: *la volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal: & alors la volonté aura quelque tendence

pour cette combinaison, lors que le bien y surpasse le mal: mais la *volonté finale* & décisive resulte de la consideration de tous les biens & de tous les maux qui entrent dans notre déliberation, elle resulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoi qu'elle puisse passer pour consequente en quelque façon par rapport à une volonté antecedente pure & primitive, doit être considerée comme antecedente par rapport à la volonté finale & decretoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antecedente pure tend à donner la Raison, comme un grand bien, & à empêcher les maux dont il s'agit; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce present que Dieu nous a fait de la Raison, le composé fait de la combinaison de la Raison & de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu; qui tendra à produire ou empêcher ce moment; selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes, (cè que je n'accorde pourtant point) au quel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ces circonstances, il se pourroit pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'Univers de donner la Raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur égard; & par consequent la volonté finale ou le decret de Dieu, resultant de toutes les considerations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens & de maux où le mal prévaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc, ou ce composé, ne doit pas être consideré comme une grace, ou comme un present que Dieu

nous

nous fasse, mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le present que Dieu fait de la Raison à ceux qui en usent mal; c'est toûjours un bien en soi, mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux; cependant il arrive par concomitance, parcequ'il sert à un plus grand bien par rapport à l'Univers; & c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la Raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur: ou, pour parler plus exactement, suivant notre systême: Dieu ayant trouvé parmi les Etres possibles quelques Créatures raisonnables qui abusent de leur Raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'Univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloysius Novarinus a fait un Livre *de ocultis Dei beneficiis*; on en pourroit faire un *de ocultis Dei pœnis*, ce mot de Claudien y auroit lieu à l'égard de quelques-uns:

Tolluntur in altum
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devoit point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan general des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre general: c'est vouloir (comme j'ai déja remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui

donneroit un present plus utile; c'est ne pas considerer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisement que le present d'un particulier soit plus grand que celui d'un Prince, mais tous les presens de ce particulier seront bien inferieurs à tous les presens du Prince. Ainsi l'on ne sauroit assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considere toute l'étenduë, en les rapportant à l'Univers tout entier. Au reste, on peut dire que les presens qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront sont les presens d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα·

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne; comme il y en avoit dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisoit du bien aux gens pour leur donner le moyen de se perdre: son dessein étoit mauvais: mais celui de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est; faudra-t-il gâter son systême, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection & de raison dans l'Univers, parcequ'il y a des gens qui abusent de la Raison; Les dictons vulgaires ont lieu ici: *Abusus non tollit usum*, il y a *scandalum datum & scandalum acceptum*.

120. V. *Un Etre mal-faisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un franc arbitre, dont il sauroit très-certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses. Donc s'il leur donne le franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir toûjours à propos, & ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre, & s'il n'y avoit point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur*

ôte-

ôteroit plûtôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grace qu'il leur a donnée de son propre choix, & sans qu'ils la demandassent, de sorte qu'il seroit plus responsable du malheur qu'elle leur apporteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'importance de leurs prieres.

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précedente doit être repeté ici, & suffit pour satisfaire à la maxime presente. D'ailleurs on suppose toûjours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre qui porte que le bonheur des Créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit, il n'arriveroit peut-être ni peché, ni malheur, pas méme par concomitance. Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'Univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison necessaire, sans l'ordre des tems & des lieux. Cet ordre demande la matiere, le mouvement & ses loix; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre Monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables qui ne sauroient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc arbitre aux Créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces Créatures: & vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces Créatures toutes seules, avec ce qui ne seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Créatures en vûe, il les empêcheroit sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces Créatures l'art de se toûjours bien servir de leur libre arbitre, car la lumiere naturelle de la Raison est cet art: il faudroit seulement avoir toûjours la volonté de bien faire, mais il manque

ſouvent aux Créatures le moyen de ſe donner la volonté qu'on devroit avoir ; & même il leur manque ſouvent la volonté de ſe ſervir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déja parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, & il faut même reconnoître que Dieu en auroit peut-être pu exempter les créatures, puisque rien n'empêche, ce ſemble, qu'il n'y en ait dont la nature ſoit d'avoir toûjours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'eſt point néceſſaire, & qu'il n'a point été faiſable que toutes les Créatures raiſonnables euſſent une ſi grande perfection qui les approchât tant de la Divinité. Peut-être même que cela ne ſe peut que par une grace Divine ſpeciale: mais en ce cas ſeroit-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'eſt-à-dire qu'il agit toûjours miraculeuſement à l'égard de toutes les creatures raiſonnables? Rien ne ſeroit moins raiſonnable que ces miracles perpetuels, Il y a des degrés dans les Créatures, l'ordre general le demande. Et il paroit très convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilege de l'affermiſſement dans le bien ſoit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat & de pelerinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons Anges même n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oſerois aſſurer qu'il n'y ait point de Créatures bien-heureuſes nées, ou qui ſoient impeccables & ſaintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilege à la Sainte Vierge, puisqu'auſſi bien l'Egliſe Romaine la met aujourd'hui au deſſus des Anges Mais il nous ſuffit que l'Univers eſt bien grand & bien varié : le vouloir borner, c'eſt en avoir peu de connoiſſance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc arbitre aux Créatures capables de pecher, ſans qu'elles lui demandaſſent cette grace. Et celui

lui qui feroit un tel present, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviroient, que s'il ne l'avoit accordé qu'à l'importunité de leurs prieres. Mais l'importunité des prieres ne fait rien auprès de Dieu, il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, & il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc arbitre dans la faculté de pecher, cependant il reconnoit ailleurs que Dieu & les Saints sont libres sans avoir cette faculté. Quoiqu'il en soit, j'ai deja assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse & sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des évenemens, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. *C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme de lui donner un cordon de soye dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la premiere maniere, que quand on employe l'une des deux autres: il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, puisqu'on tend à lui laisser toute la peine & toute la faute de sa perte.*

Ceux qui traitent des Devoirs (*de Officiis*) comme Ciceron, S. Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi-bien que les Casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le depôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lors qu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aye entre mes mains le tison fatal, dont la Mere de Meleagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté, que Cephale employera sans le savoir pour tuer sa Procris; les chevaux de Thesée, qui déchire-

ront Hippolyte son Fils. On me redemande ces choses, & j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera: mais que sera-ce si un Juge competent m'en ordonne la restitution; lorsque je ne lui saurois prouver ce que je sai des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la Prophetie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre, ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison: Jupiter promet à Semele, le Soleil à Phaëton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grace qu'on demandera. Ils jurent par le Styx.

Di cujus jurare timent & fallere Numen.

On voudroit arrêter, mais trop tard, la demande entenduë à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere, exierat jam vox properata sub auras

L'on voudroit reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit,

Faites-vous des sermens pour n'y point satisfaire?

La loi du Styx est inviolable, il la faut subir: si l'on a manqué en faisant le serment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas: il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'executiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême necessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la verité, ne connoit point d'autre Juge qui le puisse contraindre à don-

donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel; ce sont les arrêts des destinées. Les verites eternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces Loix, ce Juge, ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible: après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudroit avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine & toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle étoit dès-lors dans son idée encore purement possible, avant le decret de Dieu qui le fait exister; la peut-on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. *Un veritable bienfaiteur donne promtement, & n'attend pas à donner que ceux qu'il aime ayent souffert de longues miseres par la privation de ce qu'il pouvoit leur communiquer d'abord très-facilement, & sans se faire aucune incommodité. Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ou quelque autre incommodité, il passe par-là;* Voyez le Diction. hist. & critiq. pag. 2261. de la seconde édition) *mais ce n'est qu'à regret, & il n'employe jamais cette maniere de se rendre utile, lors qu'il peut l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pourroit tirer des maux qu'il feroit souffrir pouvoit naitre aussi aisément d'un bien*

tout

tout pur que de ces maux-là, il prendroit la voie droite du bien tout pur, & non pas la voie oblique qui conduiroit du mal au bien. S'il comble de richesses & d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont joui venant à les perdre, soient affligez d'autant plus sensiblement qu'ils étoient accoutumez au plaisir, & que par là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui ont été toûjours privées de ces avantages. Un être malin combleroit de biens à ce prix-là les gens pour qui il auroit le plus de haine. [rapportez à ceci ce passage d'Aristote Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. οἷον εἰ δοίη ἄν τις τινι, ἵνα ἀφελόμενος λυπήσῃ· ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται·

> Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὔνοιαν φέρων
> Μεγάλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ', ἵνα
> Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

id est: *Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:*

> „ Bona magna multis non amicus dat Deus;
> „ Insigniore ut rursus his privet malo.]

Toutes ces objections roulent presque sur le même Sophisme; elles changent & estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le Genre humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte: Et lorsqu'il rend qu'elqu'un heureux, c'est après bien des souffrances; où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mere, un tuteur, un Gouverneur; dont le soin

ſoin preſque regarde l'éducation, la conſervation, le bonheur de la perſonne dont il s'agit: & qui négligent leur devoir. Dieu a ſoin de l'Univers, il ne néglige rien, il choiſit le meilleur abſolument. Si quelqu'un eſt méchant & malheureux avec cela, il lui appartenoit de l'être. Dieu (dit-on) pouvoit donner le bonheur à tous, il le pouvoit donner promptement & facilement, & ſans ſe faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'eſt une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inferer, ou que c'eſt à regret & par un défaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, & de donner le bien d'abord & ſans mélange de mal, ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement & tout de bon; c'eſt comparer notre vrai Dieu, avec le Dieu d'Herodote, plein d'envie, ou avec le Démon du Poëte, dont Ariſtote rapporte les jambes que nous venons de traduire en Latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige d'avantage en les ôtant. C'eſt ſe jouer de Dieu par des Anthropomorphiſmes perpetuels; c'eſt le repreſenter comme un homme qui ſe doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de ſa bonté qu'aux ſeuls objets qui nous ſont connus, & qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourroit faire le bien que nous ſouhaiterions; il le veut même, en le prenant détaché; mais il ne doit point le faire préferablement à d'autres biens plus grands qui s'y oppoſent. Au reſte, on n'a aucun ſujet de ſe plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au ſalut que par bien des ſouffrances, & en portant la croix de Jeſus-Chriſt; ces maux ſervent à rendre les élus imitateurs de leur Maître, & à augmenter leur bonheur.

123. VIII. *La plus grande & la plus ſolide gloire que celui qui eſt le maître des autres puiſſe acquerir,*

rir, est de maintenir parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.

Si nous connoissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être invente; que la vertu & le bonheur y régnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le peché & le malheur, (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entierement de la nature des choses,) n'y sont presque rien en comparaison du bien, & servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets, & nous sommes ces quelques uns. Si c'étoient d'autres, n'y auroit-il pas la même apparence du mal? ou plûtôt ces autres ne seroient-ils pas ce qu'on appelle, Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un Prince qui bouleverseroit son Etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. *Le plus grand amour que ce maître-là puisse témoigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle soit toûjours pratiquée sans aucun mélange de vice. S'il lui est aisé de procurer à ses Sujets cet avantage, & que néanmoins il permette au vice de lever la tête, sauf à le punir enfin après l'avoir toleré long-tems; son affection pour la vertu n'est point la plus grande que l'on puisse concevoir; elle n'est donc pas infinie.*

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf Maximes, & je me lasse déja de refuter & de répondre toûjours la même chose. M. Bayle multiplie sans necessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées

liées ensemble, les parties de leur tout, le Genre humain de l'Univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse; il est permis de dire que Dieu *peut faire* que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, & même qu'il le peut faire *aisément*. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'Univers trouvé préferable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothetique, une necessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri à Sapiente posse credendum est.* L'on objecte ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déja répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionée au prix de la chose: la vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures. Il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations resulte le plus de bien qu'il se peut, & il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que créatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier: multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliotheque, chanter toûjours les airs de l'Opera de Cadmus & d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamans, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras; appelleroit-on cela Raison? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés,

més, il y a dans ces creatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la Raison. Que feroit une creature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matiere, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussi-tôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matiere Car des pensées confuses, viennent du rapport de toutes les choses entr'elles suivant la duree & l'étenduë. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il ny a point de Créature raisonnable sans quelque corps organique, & qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entierement détaché de la matiere. Mais ces corps organiques ne different pas moins en perfection, que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un Monde de corps, un Monde de substances capables de perception & incapables de raison; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses, ce qui faisoit le meilleur effet ensemble, & que le vice y est entré par cette porte, Dieu n'auroit pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avoit exclu.

125. X. *La plus grande haine que l'on puisse témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser régner fort long-tems, & puis de le châtier, mais de l'écraser avant sa naissance, c'est-à-dire, d'empêcher qu'il ne se montre nulle part. Un Roi, par exemple, qui mettroit un si bon ordre dans ses finances, qu'il ne s'y commît jamais aucune malversation, feroit paroître plus de haine pour l'injustice des partisans, que si après avoir souffert qu'ils s'engraissassent du sang du peuple, il les faisoit pendre.*

C'est toûjours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un Roi ordinairement ne doit rien avoir plus à cœur, que d'exempter ses

Su-

Sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des tems où il est obligé de tolerer le vice & les desordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des Géneraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, & qui ont une grande autorite parmi les soldats; un Braccio, un Sforza, un Walstein. On manque d'argent aux plus pressans besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un credit établi, & il faut conniver en même tems à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse necessité vient le plus souvent des fautes psécedentes. Il n'en est pas de même de Dieu, il n'a besoin de personne, il ne fait aucune faute, il fait toûjours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lors qu'on les entend: & ce seroit un vice dans l'Auteur des choses, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'ou veut & fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un Prince, dont les affaires sont délabrées, & qui se sauve comme il peut; ou avec celui d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir, & qui se plait à voir les petits à la besace & les grands sur l'échaffaut?

126. XI. *Un Maître attaché aux intérêts de la vertu, & au bien de ses Sujets, donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne desobéissent jamais à ses loix, & s'il faut qu'il les châtie pour leur desobéissance, il fait en sorte que la peine les guérisse de l'inclination au mal, & rétablisse dans leur ame une ferme & constante disposition au bien, tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la faute les incline de plus en plus vers le mal.*

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, & même tout ce qui se peut de son

côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement, mais ce n'est pas le but unique ni celui qu'il se propose toûjours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le peché originel, qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier péché; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot en faisant une remarque sur la quatriéme proposition Théologique. C'est comme l'yvresse, qui est une peine de l'excès de boire, & en est en même tems une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux pechés.

127. XII. *Permettre le mal que l'on pourroit empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette.*

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus imporrans les en empêchent. On prendra rarement la resolution de redresser les desordres de la monnoie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là-dessus un Parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce desordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, & bien plus digne de lui, de tolerer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. *C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent, de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de desordre dans leurs Etats. Le défaut est encore plus grand, s'il y veulent & s'ils y souhaitent du desordre. Si par des voies cachées & indirectes, mais infaillibles, ils excitoient un sedition,*

dans

dans leurs Etats pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage & la prudence necessaires pour sauver un grand Royaume prêt à périr, ils seroient très-condamnables. Mais s'ils excitoient cette sedition parcequ'il n'y auroit d'autre moyen que celui-là de prévenir la ruine totale de leurs Sujets, & d'affermir sur de nouveaux fondemens, & pour plusieurs siécles, la felicité des peuples, il faudroit plaindre la malheureuse necessité, [voyez ci-dessus pag. 93. 96. 156. ce qui a été dit de la force de la necessité.] *où ils auroient été réduits, & les louer de l'usage qu'ils en auroient fait.*

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son Royaume, dont on nous objecte les desordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux; qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre & le bien, mais il arrive quelquefois que ce qui est desordre dans la partie est ordre danr le tout. Nous avons déja allégué cet axiome de Droit: *Incivile est nisi totâ lege inspectâ judicare.* La permission des maux vient d'une espece de necessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse & par sa bonté; cette *necessité est heureuse*, au lieu que celle du Prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; & le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qui soit possible.

129. XIV. *La permission d'un certain mal n'est excusable que lorsque l'on n'y sauroit remedier sans introduire un plus grand mal, mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remede très-efficace contre ce mal, & contre tous les autres maux qui pourroient naître de la suppression de celui-ci.*

La Maxime est vraie, mais elle ne peut pas être

 allé-

alleguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême Raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument & en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. *L'Etre infiniment puissant, & Créateur de la matiere & des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette matiere & de ces esprits. Il n'y a point de situation & de figure qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à cause que sans cela quelque autre mal physique, ou moral, encore plus grand, seroit tout-à-fait inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien & du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui sauroit convenir.*

Il est vrai que Dieu fait de la matiere & des esprits tout ce qu'il veut, mais il est comme un bon Sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge de meilleur, & qui en juge bien. Dieu fait de la matiere la plus belle de touten les machines possibles; il fait des Esprits le plus beau de tout les gouvernemens concevables; & par dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le systême que j'ai proposé. Or puisque le mal physique & le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage; on en doit juger (contre ce que M. Bayle assure ici) que *sans cela un mal encore plus grand auroit été tout-à-fait inévitable*. Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant, mais sa puissance est indéterminée, la bonté & la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particuliere, qu'il tire des sentimens

timens des Carteſiens modernes, qui diſent que Dieu pouvoit donner aux ames les penſées qu'il vouloit, ſans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on épargneroit aux ames un grand nombre de maux, qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera davantage plus bas, maintenant il ſuffit de conſiderer que Dieu ne ſauroit établir un ſyſtême mal lié & plein de diſſonances. La nature des ames eſt en partie de repreſenter les corps.

131. XVI. *On eſt autant la cauſe d'un évenement, lorsqu'on le procure par des voyes morales, que lorsqu'on le procure par les voies phyſiques. Un Miniſtre d'Etat, qui ſans ſortir de ſon cabinet & ſe ſervant ſeulement des paſſions des directeurs d'une cabale, renverſeroit tous leurs complots, ne ſeroit pas moins l'Auteur de la ruine de cette cabale, que s'il la détruiſoit par des coups de main.*

Je n'ai rien à dire contre cette Maxime. On impute toûjours le mal aux cauſes morales, & on ne l'impute pas toûjours aux cauſes phyſiques. J'y remarque ſeulement que ſi je ne pouvois empêcher le peché d'autrui, qu'en commettant moi-même un peché, j'aurois raiſon de le permettre, & je n'en ſerois point complice, ni cauſe morale. En Dieu tout défaut tiendroit lieu de peché, il ſeroit même plus que le peché, car il détruiroit la Divinité. Et ce ſeroit un grand défaut à lui, de ne point choiſir le meilleur. Je l'ai déja dit pluſieurs fois; il empêcheroit donc le peché par quelque choſe de plus mauvais que tous les pechés.

132. XVII. *C'eſt toute la même choſe d'employer une cauſe neceſſaire, & d'employer une cauſe libre, en choiſiſſant les momens où on la connoit déterminée. Si je ſuppoſe que la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, & que je ſache certainement qu'elle ſera d'hu-*

meur à s'allumer à huit heures du matin, je serai autant la cause de ses effets en y appliquant le feu à cette heure-là, que je le serois dans la supposition veritable, qu'elle est une cause necessaire. Car à mon égard elle ne seroit plus une cause libre; je la prendrois dans le moment, où je la faurois necessitée par son propre choix. Il est impossible qu'un être soit libre ou indifferent à l'égard de ce à quoi il est déja determiné, & quant au tems où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe necessairement pendant qu'il existe. [Τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Necesse est id quod est, quando est, esse; & id quod non est, quando non est, non esse. Aristot. de interpret. cap. 9. *Les nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot & plusieurs autres Scholastiques semblent la rejetter, mais au fonds leurs distinctions reviennent à la même chose. Voyez les Jesuites de Conimbre sur cet endroit d'Aristote, p. 380. & sequ.*]

Cette Maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point *libre* & *indifferent* pour une même chose, & ne ferois point opposition entre *libre* & *déterminé*. On n'est jamais parfaitement indifferent d'une indifference d'équilibre; on est toûjours plus incliné, & par consequent plus déterminé d'un côté que d'un autre: mais on n'est jamais necessité au choix qu'on fait. J'entends ici une *necessité* absoluë & *metaphysique*; car il faut avouer que Dieu, que le Sage, est porté au meilleur par une necessité *morale*. Il faut avouer aussi, qu'on est necessité au choix par une necessité hypothetique, lorsqu'on fait le choix actuellement: & même auparavant on y est necessité par la verité même de la futurition, puis qu'on le fera. Ces necessités hypothetiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. *Quand tout un grand peuple s'est rendu*

rendu coupable de rebellion, ce n'est point assez de clemence que de pardonner à la cent-milliéme partie, & de faire mourir tout le reste, sans excepter les enfans à la mammelle.

Il semble qu'on supose ici, qu'il y a cent mille fois plus de damnés, que de sauvés, & que les enfans morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un & l'autre est contredit: & sur tout la damnation de ces enfans. J'en ai parlé ci-dessus. Monsieur Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au Provincial, ch. 178. p. 1223. T. 3.) *Nous voyons manifestement* (dit-il) *qu'un Souverain qui veut exercer & la justice & la clemence, lorsqu'une Ville s'est soulevée, doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins, & pardonner à tous les autres, car si le nombre de ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en comparaison de ceux à qui il fait grace, il ne peut passer pour debonnaire, & il passe pour cruel. Il passeroit à coup sûr pour un tyran abominable, s'il choisissoit des châtimens de longue durée, & s'il n'épargnoit le sang que parcequ'il seroit persuadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie miserable; & si enfin l'envie de se venger avoit plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il feroit porter à presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on execute sont censés expier leurs crimes si pleinement par le perte de la vie, que le public n'en demande pas davantage, & qu'il s'indigne quand les bourreaux sont mal adroits. On les lapideroit, si l'on savoit qu'expressément ils donnent plusieurs coups de hache: & les Juges qui assistent à l'execution ne seroient pas hors de péril, si l'on croyoit qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux, & qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. [Notez qu'on ne doit pas entendre ceci dans l'Universalité à la rigueur. Il y a des cas où le peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains criminels, comme quand François I. fit*

 ainsi

ainsi mourir quelques personnes accusées d'heresie après les fameux placards l'an 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plusieurs manieres horribles. Voyes le Mercure François to. 1. fol. m. 455. & suiv. Voyés aussi Pierre Matthieu dans son Histoire de la mort d'Henri IV. & n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99. touchant ce que les Juges discutérent à l'égard du supplice de ce parricide.] *Enfin il est d'une notorieté qui n'a presque point d'égale, que les Souverains qui se regleroient sur Saint Paul, je veux dire qui condamneroient au dernier supplice tous ceux qu'il condamne à la mort éternelle, passeroient pour ennemis du Genre humain, & pour destructeurs des Societés. Il est incontestable que leurs Loix, bien loin d'être propres selon le but des Legislateurs à maintenir la Societé, en seroient la ruine entiere.* [*Appliquez ici ces paroles de Pline le Jeune* epist. lib. 8. *Mandemus memoria quod vir mitissimus, & ob hocquoque maximus, Thrasea crebrò dicere solebat, qui vitia odit, homines odit*.] Il ajoute qu'on disoit des Loix de Dracon, Legislateur des Atheniens, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parcequ'elles punissoient tous les pechés du dernier supplice; & que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considerer que la damnation est une suite du peché, & je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle & un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la contination du peché: j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il seroit incomparablement plus grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés; cela n'empêcheroit point que dans l'Univers les Créatures heureuses ne l'empotassent infiniment par leur nombre sur celles qui sont malheureuses.

Quant

Quant à l'exemple d'un Prince qui ne punit que les Chefs des rebelles, ou d'un Géneral qui fait décimer un Regiment, ces exemples ne tirent point à conſequence ici· L'intérêt propre oblige le Prince & le Géneral de pardonner aux coupables, quand même ils demeureroient méchans; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs: il peut les diſcerner, & cette ſeverité eſt plus conforme à la juſtice parfaite. Mais ſi quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grace de la converſion, il tombe dans une autre queſtion, qui n'a point de rapport à la Maxime preſente. Nous y avons déja répondu en quelque facon, non pas pour trouver les raiſons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en ſauroit manquer: & qu'il n'y en a point de contraires qui puiſſent être valables. Au reſte, nous ſavons qu'on detruit quelquefois des Villes entieres, & qu'on fait paſſer les habitans au fil de l'épée pour donner de la terreur aux autres. Cela peut ſervir à abreger une grande guerre, on une rebellion., &c'eſt épargner le ſang en le répandant: il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvous point aſſurer à la verité que les méchans de notre Globe ſont punis ſi ſeverement pour intimider les habitans des autres Globes, & pour les rendre meilleurs; mais aſſez d'autres raiſons de l'harmonie univerſelle qui nous ſont inconnues, parceque nous ne connoiſſons pas aſſez l'étenduë de la Cité de Dieu, ni la forme de la Republique generale des Eſprits, non plus que toute l'Architecture des Corps, peuvent faire le même effet..

134, XIX. *Les Medecins, qui parmi beaucoup de remedes capables de guérir un malade, & dont il y en a pluſieurs qu'ils ſeroient fort aſſurés qu'il prendroit avec plaiſir, choiſiroient préciſément celui qu'ils ſauroient qu'il refuſeroit de prendre, auroient beau l'exhorter & le prier de ne le refuſer pas; on auroit néan-*

moins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guérir: car s'ils souhaitoient de le faire, ils lui choisiroient l'une de ces bonnes medecines qu'ils sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ailleurs ils savoient que le refus du remede qu'ils lui offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne laisseroient pas de souhaiter la mort du malade.

Dieu veut sauver tous les hommes, cela veut dire qu'il les sauveroit, si les hommes ne l'empêchoient pas eux-mêmes, & ne refusoient pas de recevoir ses graces, & il n'est point obligé ni porté par la Raison à surmonter toûjours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons superieures le permettent, & lorsque sa volonté consequente & décretoire, qui resulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes, Il donne des secours à tous pour se convertir & pour persêverer, & ces secours sont suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toûjours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours generaux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remedes qu'il sait qu'on refusera, & qu'on en sera plus coupable: Mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les graces qui ne servent pas à l'un, peuvent servir à l'autre, & servent même toûjours à l'integrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluye, parcequ'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le Soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le general, parcequ'il y a des endroits qui en seront trop dessechés? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces Maximes que M. Bayle

vient de donner, d'un Medecin, d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince clochent fort; parcequ'on connoit leurs devoirs, & ce qui peut & doit être l'objet de leurs soins: ils n'ont presque qu'une affaire, & ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'Univers; ce que nous en connoissons n'est presque rien, & nous voudrions mesurer sa sagesse & sa bonté par nôtre connoissance. Quelle temerité, ou plûtôt quelle absurdité! Les objections supposent faux, il est ridicule de juger du droit quand on ne connoit point le fait. Dire avec S. Paul: O *Altitudo divitiarum & Sapientiæ*, ce n'est point renoncer à la Raison, c'est employer plûtôt les raisons que nous connoissons, car elles nous aprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle: mais c'est avouer notre ignorance sur les faits; c'est reconnoître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout, le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui regle ses actions. Il est vrai que nous en avons déja des preuves & des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque tout accompli en soi, & isolé, pour ainsi dire, parmi les Ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme: Nous ne saurions assez admirer la beauté & l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroit que du desordre, a moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde, & celui-là même n'y reconnoîtroit rien, s'il n'avoit vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu: ce que nous en pouvons voir jusqu'ici, n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnoître la beauté & l'ordre du tout.

Ainſi la nature même des choſes porte que cet ordre de la Cité Divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, ſoit un objet de notre foi, de notre eſperance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce ſont des mécontens dans l'Etat du plus grand & du meilleur de tous les Monarques, & ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de ſa ſageſſe & de ſa bonté infinie pour ſe faire connoître non ſeulement admirable, mais encore aimable au delà de toutes choſes.

135. J'eſpere qu'on trouvera que rien de ce qui eſt compris dans ces dix-neuf Maximes de M. Bayle, que nous venons de conſiderer, n'eſt demeuré ſans une réponſe neceſſaire. Il y a de l'apparence qu'ayant ſouvent médité auparavant ſur cette matiere, il y aura mis ce qu'il croyoit le plus fort touchant la cauſe morale du mal moral. Il ſe trouve pourtant encore là-deſſus par-ci par-là pluſieurs endroits dans ſes Ouvrages, qu'il ſera bon de ne point paſſer ſous ſilence. Il exagere bien ſouvent la difficulté qu'il croit qu'il y a de mettre Dieu à couvert de l'imputation du peché. Il remarque (Rép. au Prov. ch. 161. p. 1024.) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la préſcience, n'a point accordé la bonté & la ſainteté de Dieu avec le peché. Il loue la ſincerité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piſcator l'a fait) que tout retombe enfin ſur la volonté de Dieu, & qui prétendent que Dieu ne laiſſeroit pas d'être juſte, quand même il ſeroit l'Auteur du peché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il ſemble qu'il applaûdit davantage aux ſentimens de ceux qui ſauvent ſa bonté aux dépens de ſa grandeur, comme fait Plutarque dans ſon Livre contre les Stoïciens. *Il étoit plus raiſonnable* (dit-il) *de dire* (avec les Epicuriens) *que des parties innombrables* (ou des Atomes

mes voltigeans au hazard par un espace infini) *prévalant par leur force à la foiblesse de Jupiter, fissent malgré lui & contre sa nature & volonté beaucoup de choses mauvaises & absurdes, que de demeurer d'accord qu'il n'y a ni confusion, ni méchanceté dont il ne soit l'Auteur.* Ce qui se peut dire pour l'un & pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens, paroit avoir porté M. Bayle à l'ἐπέχειν des Pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la Raison, tant que la Foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincerement.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter & renforcer ceux des Sectateurs de Manès, heretique Persan du troisiéme Siécle du Christianisme, ou d'un certain Paul, Chef des Manichéens en Arménie dans le VII. Siécle, qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Heretiques renouvellerent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie, connu sons le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux Principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui étoit peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance & la superstition humaine: puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amerique, ont donné là-dedans sans avoir eu besoin de Philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avoient leur *Zenebog*, c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs & les Romains, tout sages qu'ils paroissent, avoient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton, & quantité d'autres Divinités mal-faisantes. La Déesse Nemesis se plaisoit à abaisser ceux qui étoient trop heureux: Et Herodote insinue en quelques endroits qu'il croyoit que toute la Divinité est envieuse, ce qui ne s'ac-

corde pourtant point avec la doctrine des deux Principes.

137. Plutarque dans son Traité d'Isis & d'Osiris ne connoît point d'Auteur plus ancien qui les ait enseignes que Zoroastre le Magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un Roi des Bactriens, que Ninus ou Semiramis vainquirent, il lui attribue la connoissance de l'Astronomie & l'invention de la Magie : mais cette Magie étoit apparemment la Religion des adorateurs du feu : & il paroit qu'il consideroit la lumiere ou la chaleur comme le bon Principe, mais il y ajoutoit le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les tenebres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprete des Livres de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, & que Platon dans l'Alcibiade fait pere de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent *Zerdust* celui que les Grecs apelloient Zoroastre ; on le fait répondre à Mercure, parceque le Mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son Histoire & le tems auquel il a vécu. Suidas le fait auterieur de cinq cens ans à la prise de Troye: des Anciens chez Pline & chez Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la Préface de Diogene Laërce) ne le fait anterieur que de six cens ans à l'expedition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la Magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'étude de la Religion. M Hyde dans son Livre de la Religion des anciens Perses tâche de la justifier, & de la laver non seulement du crime de l'impieté, mais encore de celui de l'idolatrie. Le culte du feu étoit reçu chez les Perses, & chez les Chaldeens : on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chal-
dée:

dée. Mithra étoit le Soleil, & il étoit aussi le Dieu des Perses, & au rapport d'Ovide on lui sacrifioit des chevaux,

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servoient du Soleil & du Feu dans leur culte, que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer comme ailleurs entre les Sages & le Peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persepolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des representations de leurs ceremonies en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la dépense par un Peintre, qui y avoit employé un tems considerable: mais je ne sai par quel accident ces desseins tombérent entre les mains de M. Chardin, connu par ses Voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même: ce seroit dommage s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens & des plus beaux monumens de la terre, & j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un Siécle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs & les Orientaux modernes, s'accordent à dire que Zoroastre appelloit le bon Dieu *Oromazes*, ou plûtôt *Oromasdes*, & le mauvais Dieu, *Arimanius*. Lorsque j'ai consideré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'*Hormisdas*, & qu'Irmin ou *Hermin* a été le nom d'un Dieu ou ancien Heros des Celtoscythes, c'est-à-dire des Germains; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourroit avoir été un grand Conquerant très ancien, venant de l'Occident, Comme Chingis-Chan & Tamerlan venans de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman seroit donc venu de l'Occident boreal, c'est-à-dire de la Germanie & de la Sarmatie, par les Alains & les Massa-

ſagetes, faire irruption dans les Etats d'un Hormiſdas, grand Roi dans la haute Aſie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du tems de Cyaxare Roi des Medes, au rapport d'Herodote. Le Monarque gouvenant des peuples civiliſés, & travaillant à les défendre contre les barbares, auroit paſſé dans la poſterité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu, mais le Chef de ces ravageurs ſera devenu le ſymbole du mauvais Principe: il n'y a rien de ſi naturel. Il paroit par cette mythologie même que ces deux Princes ont combattu longtems, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainſi ils ſe ſont maintenus tous deux, comme les deux Principes ont partagé l'Empire du Monde, ſelon l'hypotheſe attribuée à Zoroaſtre.

139. Il reſte à prouver qu'un ancien Dieu ou Heros des Germains à été appellé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui compoſoient la Germanie, les Ingevons, les Iſtevons & les Herminons ou Hermions, ont été appellés ainſi des trois fils de Mannus. Que cela ſoit vrai ou non, il a toûjours voulu indiquer qu'il y a eu un Héros nommé Hermin, dont on lui avoit dit que les Herminons étoient nommez. *Herminons*, *Hermenner*, *Hermunduri* ſont la même choſe, & veulent dire Soldats. Encore dans la baſſe Hiſtoire, *Arimanni* étoient *viri militares*, & il y a *feudum Arimandiæ* dans le Droit Lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, & que de ces *Herminones* ou *Hermunduri* tous les peuples Teutoniques ont été appellés *Hermanni* ou *Germani*; car la difference de ces deux mots n'eſt que dans la force de l'aſpiration: comme differe le commencement dans le *Germani* des Latins & dans le *Hermanos* des Eſpagnols, ou comme dans le *Gammarus* des Latins & dans le *Hummer* (c'eſt-à-dire écrevice de mer) des bas Al-

lemans. Et il eſt fort ordinaire qu'une partie d'une Nation donne le nom au tout; comme tous les Germains ont été appellés Allemans par les François, & cependant ce nom n'appartient, ſelon l'ancien ſtile, qu'aux Suabes & aux Suiſſes. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque choſe de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'étoit un nom qui donnoit de la terreur, pris ou donné, *ob metum*. C'eſt qu'il ſignifie un guerrier: *Heer*, *Hari*, eſt armée, d'où vient *Hariban* ou *clameur* de *Haro*, c'eſt-à-dire un ordre general de ſe trouver à l'armée, qu'on a corrompu en *Arriere-ban*. Ainſi Hariman ou Ariman, German, Guerreman eſt un Soldat. Car comme *Hari*, *Heer* eſt armée, ainſi *Wehr* ſignifie armes, *wehren* combattre, faire la guerre; le mot *Guerre*, *Guerra*, venant ſans doute de la même ſource. J'ai déja parlé du *feudum Arimandia*: & non ſeulement Herminons ou Germains ne vouloient dire autre choſe, mais encore cet ancien *Herman*, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme ſi on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'eſt pas le paſſage de Tacite ſeulement qui nous indique ce Dieu ou Héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puiſque Charlemagne a trouvé & détruit proche du Weſer la colomne appellée Irmin-Sul dreſſée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au paſſage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au celebre Arminius ennemi des Romains, mais à un Héros plus grand & plus ancien, que ce culte ſe rapportoit. Arminius portoit le même nom, comme font encore aujourd'hui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été aſſez grand ni aſſez heureux, ni aſſez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme

me des Saxons, qui sont venus long-tems après lui dans le païs des Cherusques. Et notre Arminius pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroit de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matieres les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de Logique, quand leurs fondemens tendent à un même but.

242. Il n'est pas incroyable que le *Hermes* (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des Arts, & d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa Nation, & dans les païs où il étoit le maître; pendant qu'il passoit pour l'Auteur du desordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusques dans l'Egypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sesostris & vinrent près de là? *Theut*, *Menes* & *Hermes* ont été connus & honorés dans l'Egypte. Ils pourroient être *Thuiscon*, son fils *Mannus* & *Herman*, fils de Mannus, suivant la Genealogie de Tacite. *Menes* passe pour le plus ancien Roi des Egyptiens, *Theut* étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, & dont les Teutons, *Tuitsche* (c'est-à-dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, & que Cesar a pris *pro Dite Patre*, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom Latin avec celui de *Teut* ou *Thiet*, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, & encore un homme excellent (comme le mot Baron) enfin un Prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations. Mais il ne faut point s'y arrêter ici: M. Otto Sperling, connu par plusieurs savans Ecrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paroître, a raisonné dans une Dissertation exprès sur le Teutates, Dieu des Celtes; & quelques re-

mar-

marques que je lui ai communiquées là-dessus, ont été mises dans les Nouvelles Literaires de la mer Baltique, aussi-bien que sa réponse Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythica non mitior ara Dianæ.

Hesus apparemment étoit le Dieu de la Guerre, qui étoit appellé *Ares* des Grecs & *Erith* des anciens Germains, dont il reste encore *Erich tag*, Mardi. Les lettres R. & S. qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, *Moor* & *Moos*, *Gören* & *Geschöt*, *Er war*, & *Er was*, *Fer*, *Hierro*, *Eiron*, *Eisen*. Item *Papisius*, *Valesius*, *Fusius*, au lieu de *Papirius*, *Valerius*, *Furius*, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de *Taramis* ou peut-être *Taranis*, on sait que *Taran* étoit le tonnerre, ou le Dieu du *Tonnetre* chez les anciens Celtes, appellé *Tor* des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé *Thursday*, Jeudi, *diem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'Autel de *Taran*, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celui de la Diane Taurique; *Taranis aram non mitiorem ara Dianæ Scythica fuisse.*

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un tems, auquel des Princes Occidentaux ou Celtes se soient rendus maîtres de la Grece, de l'Egypte, & d'une bonne partie de l'Asie, & que leur culte soit resté dans ces païs-là. Quand on considerera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins & les Tartares se sont emparés d'une grande partie de nôtre Continent, on s'en étonnera moins, & ce grand nombre de mots de la Langue Allemande & de la Langue Gréque, qui conviennent si bien entr'eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroit insinuer que les Celtes qui attaquérent le Temple Delphique sous leur

Bren-

Brennus ou Chef, étoient de la posterité des anciens Titans & Geans, qui firent la guerre à Jupiter & aux autres Dieux, c'est-à-dire aux Princes de l'Asie & de la Grece. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Theodons; c'est-à-dire des Princes Celto-Scythes anterieurs, & ce que feu M. l'Abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines Celtiques, s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet Ouvrage de ce savant Auteur, qui ne me paroissent point vraisemblables, particulierement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des Anciens, & n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne Langue Gauloise avec la Langue Germanique. Or les Geans prétendus qui vouloient escalader le Ciel, étoient de nouveaux Celtes, qui alloient sur la piste de leurs ancêtres; & Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, étoit obligé de leur resister; comme les Wisigots établis dans les Gaules s'opposoient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie & de la Scythie, qui venoient après eux sous la conduite d'Attila maître alors des Nations Scythiques, Sarmatiques & Germaniques, depuis les frontieres de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les Mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne Histoire de tems fabuleux, m'a emporté peut-être trop loin, & je ne sai j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que M. Rudbeck, & que M. l'Abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes & à Arimanius, Auteurs du bien & du mal; & supposons qu'il les ait considerés comme deux Principes éternels, opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, Disciple de Cerdon, a été de ce sentiment

ment avant Manès. M. Bayle reconnoit que ces hommes ont raisonné d'une maniere pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarassé les orthodoxes, & il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu necessaire au jugement de bien des gens. *Toutes les hypotheses* (dit-il Dictonn. Art. Marcion pag. 2039.) *que les Chrétiens ont établies, parent mal les coups qu'on leur porte, elles triomphent toutes quand elles agissent offensivement, mais elles perdent tout leur avantage, quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque.* Il avouë que les *Dualistes* (comme il les appelle avec M. Hyde) c'est-à-dire les défenseurs de deux Principes, auroient bientôt été mis en fuite par des raisons *à priori*, prises de la nature de Dieu, mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons *à posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire Article Manichéens p. 2025. où il faut entrer un peu, pour mieux éclaircir toute cette matiere. *Les idées les plus sûres & les plus claires de l'ordre nous apprennent* (dit il) *qu'un Etre qui existe par lui-même, qui est necessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout puissant, & doué de toutes sortes de perfections.* Ce raisonnement auroit merité d'être un peu mieux développé. *Il faut maintenant voir* (poursuit-il) *si les phenomenes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothese d'un seul principe.* Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque desordre dans la partie est necessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paroit que M. Bayle

y en demande un peu trop, il voudroit qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'Univers; ce qui seroit une explication parfaite du phénomene: mais nous n'entreprenons pas de la donner, & n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en general. Cette explication imparfaite, & qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une comprehension de la chose.

146. *Les Cieux & tout le reste de l'Univers*, (ajoute M. Bayle) *prêchant la gloire, la puissance, l'unité de Dieu*, il en falloit tirer cette consequence, que c'est (comme j'ai déja remarqué ci-dessus) parce-qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier & d'isolé, pour ainsi dire; & toutes les fois que nous voyons un tel Ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli qu'il en faut admirer l'artifice & la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux & des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroit pas. Le Systême de nos Planetes compose un tel Ouvrage isolé, & parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnoit le merveilleux artifice de l'Auteur: mais le Genre humain, entant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la Republique des Esprits. Elle a trop d'étenduë pour nous, & nous en connoissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. *L'Homme seul*, (dit M, Bayle) *ce chef-d'œuvre de son Créateur entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, fournit* *de*

e très-grandes objections contre l'unité de Dieu. Claudien a fait la même remarque en déchargeant son cœur par ces vers connus:

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, &c.

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouveroit encore dans le gouvernement des hommes, & generalement dans celui des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger des Ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Heraclite, en disant: Ce que j'en ai entendu me plait, e crois que le reste ne me plairoit pas moins si je l'entendois.

147. Voici encore une raison particuliere du desordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui a fait présent d'une image de la Divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Il n'y entre que d'une maniere occulte, car il fournit Etre, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où *le franc arbitre* joue son jeu: Et Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre Monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode; il y fait merveilles quelquefois, & son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret æthera vitro,
Risit, & ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum

Cunc-

Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Æmula Naturæ est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parcequ'il s'abandonne aux passions, & parceque Dieu l'abandonne à son sens; il l'en punit aussi, tantôt comme un Pere ou Précepteur, exerçant ou châtiant les enfans, tantôt comme un juste Juge, punissant ceux qui l'abandonnent: & le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits mondes se choquent entr'eux. L'homme s'en trouve mal, à mesure qu'il a tort, mais Dieu par un art merveilleux tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vuë, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant & en s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les déformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, & n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait: au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit: *que l'homme est méchant & malheureux; qu'il y a par tout des prisons & des hôpitaux; que l'Histoire n'est qu'un recueil des crimes & des infortunes du Genre humain.* Je croi qu'il y a en cela de l'exageration: il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu & du vice, il y régne une certaine mediocrité. Machiavel a déja remarqué qu'il y a peu d'hommes fort mé-

méchans & fort bons, & que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des Historiens, qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'Histoire, aussi-bien que de la Poësie, doit être d'enseigner la prudence & la vertu par des exemples, & puis de montrer le vice d'une maniere qui en donne de l'aversion, & qui porte ou serve à l'eviter.

149. M. Bayle avouë *qu'on trouve par tout & du bien moral & du bien physique, quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur, & que c'est ce qui fait la difficulté. Car s'il n'y avoit que des méchans & des malheureux* (dit-il) *il ne faudroit pas recourir à l'hypothese des deux Principes.* J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux Principes; & je suis surpris qu'il n'ait point consideré que ce Roman de la vie humaine, qui fait l'Histoire universelle du Genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'Entendement divin avec une infinité d'autres, & que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parceque cette suite d'évenemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire resulter le meilleur. Et ces défauts apparens du Monde entier, ces taches d'un Soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relevent sa beauté, bien loin de la diminuer, & y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a veritablement deux Principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son *Entendement* & sa *Volonté*. L'Entendement fournit le principe du mal sans en être terni, sans être mauvais; il represente les natures, comme elles sont dans les verités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisiéme principe, c'est la Puissance, elle précede même l'Entendement & la Volonté; mais elle agit

comme l'un le montre, & comme l'autre le demande.

150. Quelques uns (comme Campanella) ont appellé ces trois perfections de Dieu, les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la Puissance se rapporte au Pere, c'est-à-dire à la source de la Divinité; la Sagesse au Verbe Eternel, qui est appellé λόγος par le plus sublime des Evangelistes; & la Volonté ou l'Amour, au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la Substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avoit consideré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'auroit pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation! *Si l'homme est l'Ouvrage d'un seul Principe souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? peut-il avoir tant de mauvaises inclinations? peut-il commettre tant de crimes? La Souveraine sainteté peut-elle produire une Créature malheureuse? la souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son Ouvrage, & n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourroit offenser ou chagriner?* Prudence a representé la même difficulté dans son Hamartigenie:

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat, inquit,
Non refert auctor fuerit factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat; quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,

Et

Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déja répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux, tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M Bayle se seroit peut-être apperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avoit joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté & à sa sainteté. J'ajouterai en passant que *sa sainteté* n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Melisse Philosophe Grec, défenseur de l'unité du Principe, (& peut-être même de l'unité de la substance) avec Zoroastre, comme avec le premier Auteur de la Dualité. Zoroastre avoue que l'hypothese de Melisse est plus conforme à l'ordre & aux raisons *à priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'experience & aux raisons *à posteriori*. *Je vous surpasse* (dit-il) *dans l'explication des phénomenes, qui est le principal caractere d'un bon systême.* Mais à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomene, quand on lui assigne *un principe exprès*: au mal, un *principium maleficum*; au froid un *primum frigidum*; il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu près comme si quelqu'un disoit que les Peripateticiens surpassent les nouveaux Mathematiciens dans l'explication des phénomenes des Astres, en leur donnant des Intelligences tout exprès qui les conduisent; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les Planetes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de Geometrie & de meditation pour

entendre comment de la peſanteur des planetes qui les porte vers le Soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impetuoſité, peut venir le mouvement Elliptique de Kepler, qui ſatisfait ſi bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les ſpeculations profondes applaudira d'abord aux Peripateticiens, & traitera nos Mathematiciens de rêveurs. Quelque vieux Galeniſte en fera autant par rapport aux Facultés de l'Ecole, il en admettra une chylifique, une chymifique & une ſanguifique, & il en aſſignera exprès à chaque operation; il croira d'avoir fait merveilles, & ſe mocquera de ce qu'il appellera les chimeres des modernes, qui prétendent expliquer méchaniquement ce qui ſe paſſe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cauſe du mal par un principe particulier, *per principium maleficum*, eſt de la même nature. Le mal n'en a point beſoin, non plus que le froid & les tenebres: il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des tenebres. Le mal même ne vient que de la privation; le poſitif n'y entre que par concomitance, comme l'actif entre par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en ſe gelant eſt capable de rompre un canon de mouſquet, où elle eſt enfermée; & cependant le froid eſt une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorſque ce mouvement écartant s'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau ſe ramaſſent; & devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur reſſort. Car la reſiſtance que les ſurfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, & qui s'oppoſe à l'effort que ces parties font pour ſe dilater, eſt bien moindre, & par conſequent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de peti-

tes,

tes, quand même ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes; parceque les resistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les quarrés; & les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des spheres d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamétres. Ainsi c'est *par accident* que la privation enveloppe de l'action & de la force. J'ai déja montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur & la malice, & comment Dieu est porté à les souffrir sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif & l'action en naissent par accident, comme la force nait du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323. n'est point concluant, savoir que le franc-arbitre doit venir de deux Principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien & vers le mal: car étant simple en lui-même, il devroit plûtôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, & s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, & comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée,

Video meliora proboque.
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agreable, qui fait plus d'impression sur les ames quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Melissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles p. 2025. „ Si Melissus consulte les notions de l'ordre, il répondra „ que l'homme n'étoit point méchant, lorsque „ Dieu le fit; il dira que l'homme reçut de Dieu „ un état heureux, mais que n'ayant pas suivi les

„ lumieres de la conscience, qui selon l'intention
„ de son Auteur le devoient conduire par le che-
„ min de la vertu, il est devenu méchant, & qu'il
„ a merité que Dieu souverainement bon lui fit
„ sentir les effets de sa colere. Ce n'est donc point
„ Dieu qui est la cause du mal moral; mais il est
„ la cause du mal physique, c'est-à-dire de la pu-
„ nition du mal moral, punition qui bien loin d'ê-
„ tre incompatible avec le principe souveraine-
„ ment bon émane necessairement de l'un de ses
„ attributs, je veux dire de sa justice, qui ne lui
„ est pas moins essentielle que sa bonté. Cette
„ réponse, la plus raisonnable que Melissus puisse
„ faire, est au fond belle & solide, mais elle peut
„ être combattuë par quelque chose de plus spe-
„ cieux & de plus éblouïssant. C'est que Zoroas-
„ tre objecte *que le principe infiniment bon devoit*
„ *créer l'homme, non seulement sans le mal actuel,*
„ *mais encore sans l'inclination au mal; que Dieu,*
„ *ayant prévu le peché avec toutes ses suites, le*
„ *devoit empêcher; qu'il devoit déterminer l'homme*
„ *au bien moral, & ne lui laisser aucune force de se*
„ *porter au crime*: jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est
bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en sui-
vant les principes de l'ordre: il n'auroit pas pu être
executé sans des miracles perpetuels. L'ignoran-
ce, l'erreur & la malice se suivent naturellement
dans les animaux faits comme nous sommes: fal-
loit-il donc que cette espece manquât à l'Univers?
je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante
malgré toutes ses foiblesses, pour que Dieu ait pu
consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé Pauliciens,
qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce
qu'il a debité dans l'article des Manichéens. Selon
lui (p. 2330. Rem. H.) les Orthodoxes semblent ad-
mettre deux premiers principes, en faisant le Dia-
ble Auteur du peché. M. Becker ci-devant Minis-
tre

tre d'Amſterdam, Auteur du Livre qui a pour titre le *Monde enchanté*, a fait valoir cette penſée, pour faire comprendre qu'on ne devoit point donner une puiſſance & une autorité au Diable, qui le mettoit en parallele avec Dieu, en quoi il a raiſon: mais il en pouſſe trop loin les conſequences. Et l'Auteur du Livre intitulé ἀποκατάστασις πάντων croit que ſi le Diable n'étoit jamais vaincu & dépouillé, s'il gardoit toûjours ſa proye, ſi le titre d'invincible lui appartenoit, cela feroit tort à la gloire de Dieu. Mais c'eſt un miſerable avantage de garder ceux qu'on a ſeduits, pour être toûjours puni avec eux. Et quant à la cauſe du mal, il eſt vrai que le Diable eſt l'Auteur du peche: mais l'origine du peché vient de plus loin, ſa ſource eſt dans l'inperfection originale des créatures: cela les rend capables de pecher; & il y a des circonſtances dans la ſuite des choſes, qui font que cette puiſſance eſt miſe en acte.

157. Les Diables étoient des Anges, comme les autres avant leur chute, & l'on croit que leur chef en étoit un des principaux: mais l'Ecriture ne s'explique pas aſſez là-deſſus. Le paſſage de l'Apocalypſe, qui parle du combat avec le Dragon, comme d'une viſion, y laiſſe bien des doutes, & ne développe pas aſſez une choſe dont les autres Auteurs ſacrés ne parlent preſque pas. Ce n'eſt pas ici le lieu d'entrer dans cette diſcuſſion, & il faut toûjours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte ſacré. M. Bayle examine quelques réponſes de S. Baſile, de Lactance, & d'autres ſur l'origine du mal, mais comme elles roulent ſur le mal phyſique, je differe d'en parler, & je continuerai d'examiner les difficultés ſur la cauſe morale du mal moral, qui ſe trouvent dans pluſieurs endroits des Ouvrages de notre habile Auteur.

158. Il combat la permiſſion de ce mal, il vou-

droit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genese, chap. 3.) „ *les* „ *oreilles d'aucuns sont offensées, quand on dit que* „ *Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est-ce au-* „ *tre chose de la permission de celui qui a droit de dé-* „ *fendre, ou plutôt qui a la chose en main, qu'un* „ *vouloir?* M. Bayle explique ces paroles de Calvin, & celles qui précedent, comme s'il avouoit que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas entant qu'elle étoit un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connuë. Il cite des Casuistes un peu relachés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son pere, entant qu'elle est un bien pour ses heritiers. Rép. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnuë. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un decret, ces distinctions sont inutiles, l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre, le crime n'est ni fin, ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déja montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit détruire la Divinité, comme j'ai déja remarqué. Dieu est donc obligé par une necessité morale, qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est là précisément le cas où la volonté d'un Sage n'est que permissive. Je l'ai déja dit: il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. Mais outre toutes les combinaisons infinies (dit M. Bayle p. 853.) *il a plu à Dieu d'en choisir*

une

une où Adam devoit pécher, & il l'a renduë future par son decret préferablement à toutes les autres. Fort bien, c'est parler mon langage; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'Univers. *Vous ne ferez donc jamais comprendre* (ajoute-t-il) *que Dieu n'ait pas voulu qu'Eve & Adam péchassent, puisqu'il a rejetté toutes les combinaisons où ils n'eussent pas peché.* Mais la chose est fort aisée à comprendre en general, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'Univers, est la meilleure; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement; & plûtôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le peché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jaquelot avec d'autres habiles hommes ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 186. de son Traité de la Conformité de la Foi avec la Raison: „ *Ceux qui s'embarassent de „ ces difficultés semblent avoir la vuë trop bornée, & „ vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs pro- „ pres interêts. Quand Dieu a formé l'Univers; il „ n'avoit d'autre vûë que lui-même & sa propre „ gloire, de sorte que si nous avions la connoissance de „ toutes les créatures, de leurs diverses combinaisons „ & de leurs differens rapports, nous comprendrions „ sans peine que l'Univers répond parfaitement à la „ sagesse infinie du Tout-puissant.* Il dit ailleurs (p. „ 232.) *supposé, par impossible, que Dieu n'ait pu em- „ pêcher le mauvais usage du franc-arbitre sans l'a- „ neantir, on conviendra que sa sagesse & sa gloire „ l'ayant déterminé à former des créatures libres, cette „ puissante raison devoit l'emporter sur les fâcheuses „ suites que pourroit avoir cette liberté.* J'ai tâché de le développer encore davantage par *la raison du meilleur*, & par *la necessité morale* qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le peché de quelques

Créatures qui y eſt attaché. Je crois avoir coupé juſqu'à la racine de la difficulté, cependant je ſuis bien-aiſe, pour donner plus de jour à la matiere, d'appliquer mon principe des ſolutions aux difficultés particulieres de M. Bayle.

161. En voici une propoſée en ces termes (ch. 148. p. 856.) *ſeroit-il de la bonté d'un Prince 1. de donner à cent meſſagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cens lieues? 2. de promettre une récompenſe à tous ceux qui acheveroient le voyage ſans avoir rien emprunté, & de menacer de la priſon tous ceux à qui leur argent n'auroit pas ſuffi? 3. de faire choix de cent perſonnes, dont il ſauroit certainement qu'il n'y en auroit que deux qui meriteroient la récompenſe, les 98. autres devant trouver en chemin ou une maitreſſe, ou un joueur, ou quelque autre choſe qui leur feroit faire des frais, & qu'il auroit eu ſoin lui même de diſpoſer en certains endroits de la route? 4. d'empriſonner actuellement 98 de ces meſſagers dès qu'ils ſeroient de retour? N'eſt-il pas de la derniere évidence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, & qu'au contraire il leur deſtineroit, non pas la récompenſe propoſée, mais la priſon? Ils la meriteroient: ſoit; mais celui qui aura voulu qu'ils la meritaſſent, & qui les auroit mis dans le chemin infaillible de la meriter, ſeroit-il digne d'être appellé bon, ſous pretexte qu'il auroit recompenſé les deux autres?* Ce ne ſeroit pas ſans doute cette raiſon, qui lui feroit meriter le titre de bon, mais d'autres circonſtances y peuvent concourir, qui ſeroient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'eſt ſervi de cet artifice pour connoître ces gens-là, & pour en faire un triage, comme Gedeon ſe ſervit de quelques moyens extraordinaires pour choiſir les plus vaillans & les moins délicats d'entre ſes ſoldats. Et quand le Prince connoitroit déja le naturel de tous ces meſſagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connoître encore aux autres? Et quoi-

que

que ces raisons ne soient point applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce Prince peut paroître absurde, quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, & que nous le verrions si nous connoissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une Lettre à Madame la Princesse Elisabeth (vol. 1. Lett. 10.) s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. *Il suppose un Monarque qui a défendu les duels, & qui sachant certainement que deux Gentilshommes se battront s'ils se recontrent, prend des mesures infaillibles pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent en effet, ils se battent, leur desobéissauce à la loi est un effet de leur franc arbitre, ils sont punissables. Ce qu'un Roi peut faire en cela* (ajoute-t-il) *touchant quelques actions libres de ses Sujets, Dieu qui a une prescience & une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyez en ce monde, il a sû exactement quelles seroient toutes les inclinations de notre volonté, c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels & tels objets se presentassent à nos sens à tel & tel tems, à l'occasion desquels il a sû que notre libre arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose & il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce Roi deux differens degrez de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces Gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; & l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels; ainsi les Théologiens distinguent en Dieu une volonté absoluë & indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, & une autre qui est relative, & qui se rapporte au me-*

merite ou démerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses Loix. [Descartes Lettre 10. du 1. vol. pag. 51, 52. Conferez avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. & suiv. de ses Réflexions sur le systême de Mallebranche rapporte de Thomas d'Acquin sur la volonté antecedente & consequente de Dieu.]

163. Voici ce que M. Bayle y répond, (Rép. au Provinc. ch. 154. p 943.) *Ce grand Philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y auroit dans ce Monarque aucun dégré de volonté, ni petit, ni grand, que ces deux Gentilshommes obéissent à la Loi, & ne se battissent pas. Il voudroit pleinement & uniquement qu'ils se battissent. Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivoient que leur passion, ils ignoroient qu'ils se conformoient à la volonté de leur Souverain, mais celui-ci seroit veritablement la cause morale de leur combat, & il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand même il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur en donneroit l'ordre. Representez-vous deux Princes, dont chacun souhaite que son fils aîné s'empoisonne. L'un employe la contrainte, l'autre se contente de causer clandestinement un chagrin qu'il sait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Douterez-vous que la volonté du dernier soit moins complete que la volonté de l'autre? M. Descartes suppose donc un fait faux, & ne résout point la difficulté.*

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruëment de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non seulement que Dieu a sû que notre libre arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, mais aussi *qu'il l'a ainsi voulu*, quoiqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitiéme Lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne *veuille* & n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, &

tous

tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe & la volonté du bon plaisir (*inter voluntatem signi & beneplaciti*) que les Modernes ont prise des Scholastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les Anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils. Il vouloit l'obéissance, & il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse & défend le peché, il veut veritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antecedente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le Prince à faire ou à permettre que le deux ennemis se rencontrassent. Il faut par exemple qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son Etat, comme par exemple si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire éclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les Soldats, & causeroit quelque grand desordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel, il le hait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le peché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la difference qu'il y a entre Dieu & le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance: Un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces égards; mais Dieu qui peut tout ce qui est possi-

 ble.

ble, ne permet le peché que parcequ'il eſt abſolument impoſſible à qui que ce ſoit de mieux faire. L'action du Prince n'eſt peut-être point ſans chagrin & ſans regret. Ce regret vient de ſon imperfection, dont il a le ſentiment, c'eſt en quoi conſiſte le deplaiſir. Dieu eſt incapable d'en avoir, & n'en trouve pas auſſi de ſujet, il ſent infiniment ſa propre perfection, & même l'on peut dire que l'inperfection dans les Créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, & qu'elle eſt un ſurcroit de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on poſſede une ſageſſe immenſe, & quand on eſt auſſi puiſſant que ſage; quand on peut tout, & quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choſes, il me ſemble qu'on eſt aſſez aguerri contre les objections les plus fortes & les plus animées. Nous ne les avons point diſſimulées: mais il y en a quelquesunes que nous ne ferons que toucher, parce qu'elles ſont trop odieuſes. Les Remontrans & M. Bayle (Rép. au Provinc. chap. 152. fin: pag. 919. Tom III.) alleguent S. Auguſtin, diſant, *crudelem eſſe miſericordiam velle aliquem miſerum eſſe ut ejus miſerearis:* on cite dans le même ſens Seneque de Benef. L. 6. c. 36, 37. J'avoue qu'on auroit quelque raiſon d'oppoſer cela à ceux qui croiroient que Dieu n'a point eu d'autre cauſe de permettre le peché que le deſſein d'avoir de quoi exercer la juſtice punitive contre la plûpart des hommes, & ſa miſericorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raiſons de ſa permiſſion du peché, plus dignes de lui, & plus profondes par rapport à nous. On a oſé comparer encore le procedé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ſes Edits d'un caractere ſi menu, & les fait afficher dans un lieu ſi élevé qu'il n'eſt pas poſſible de les lire; à celui d'une mere qui néglige l'hon-

l'honneur de sa fille pour parvenir à ses fins interessées ; à celle de la Reine Catherine de Medicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses Demoiselles, pour apprendre les intrigues des Grands, & même à celle de Tibere, qui fit en sorte par le ministere extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Sejan. Cette derniere comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a été enfin de la Communion Romaine. Et on a fait un parallele choquant entre Dieu & Tibere, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son *Memorabilia Ecclesiastica* du siécle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les Gomaristes : je crois que ces sortes d'argumens n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu, ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocens ; ou enfin que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même tems une satyre ingenieuse contre les Gomaristes, intitulée *Fur prædestinatus, de gepredestineerde dief*, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette creance lui suffit, & qui bat par des argumens *ad hominem* un Ministre Contreremontrant appellé pour le preparer à la mort : mais ce voleur est enfin converti par un ancien Pasteur déposé à cause de l'Arminianisme, que le geolier ayant pitié du criminel, & de la foiblesse du Ministre, lui avoit amené en cachette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satyres ne plaisent jamais autant que les satyres mêmes. M. Bayle (Rép. au Provinc. ch. 154. T. III.

D.

p. 938.) dit que ce Livre fut imprimé en Angleterre du tems de Cromwel, & il paroit n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original Flamand bien plus ancien. Il ajoute que le Docteur George Kendal en donna la refutation à Oxford l'an 1657. ſous le titre de *Fur pro Tribunali*, & que le dialogue y eſt inſeré. Ce dialogue préſuppoſe contre la verité que les Contreremontrans font Dieu cauſe du mal, & enſeignent une eſpece de Prédeſtination à la Mahometane, où il eſt indifferent de faire bien ou mal, & où il ſuffit pour être prédeſtiné, de s'imaginer qu'on l'eſt. Ils n'ont garde d'aller ſi loin; cependant il eſt vrai qu'il a parmi eux quelques Supralapſaires, & autres, qui ont de la peine à ſe bien expliquer ſur la juſtice de Dieu, & ſur les principes de la pieté & de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un deſpotiſme en Dieu, & demandent que l'homme ſe perſuade ſans raiſon la certitude abſoluë de ſon élection, ce qui eſt ſujet à des ſuites dangereuſes. Mais tous ceux qui reconnoiſſent que Dieu produit le meilleur plan qu'il a choiſi entre toutes les idées poſſibles de l'Univers; qu'il y trouve 'homme porté par l'imperfection originale des Créatures à abuſer de ſon libre arbitre & à ſe plonger dans la miſere; que Dieu empêche le peché & la miſere, autant que la perfection de l'Univers, qui eſt un écoulement de la ſienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir plus diſtinctement que l'intention de Dieu eſt la plus droite & la plus ſainte du monde, que la Créature ſeule eſt coupable, que ſa limitation ou imperfection originale eſt la ſource de ſa malice, que ſa mauvaiſe volonté eſt la ſeule cauſe de ſa miſere, qu'on ne ſauroit être deſtiné au ſalut ſans l'être auſſi à la ſainteté des enfans de Dieu, & que toute l'eſperance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que ſur

la

la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

L'on oppose encore des *considerations metaphysiques* à notre *explication de la cause morale du mal moral*; mais elles nous embarasseront moins, puisque nous avons écarté les *objections* tirées des raisons *morales*, qui frappoient davantage. Ces considerations metaphysiques regardent la nature du *possible* & du *necessaire*: elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les Univers possibles. Il y a eu des Philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru ou ont pu croire que tout est necessaire absolument. Quelques-uns ont été de ce sentiment, parcequ'ils admettoient une necessité brute & aveugle, dans la cause de l'existence des choses: & ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parcequ'ils abusent des termes. Ils confondent la necessité morale avec la necessité metaphysique, ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, & donne aux choses cette necessité que les Philosophes & les Théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces Auteurs-là, pourvû qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit & fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin; ils croient que Dieu auroit pu mieux faire, & c'est un sentiment qui doit être rejetté: car quoiqu'il n'ôte pas tout à-fait la sagesse & la bonté à Dieu, comme font les Auteurs de la necessité aveugle, il y met des bornes; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déja été examinée par les Anciens. Il paroit qu'Epicure, pour conserver la liberté & pour éviter une necessité absoluë, a soutenu

tenu après Ariſtote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une verité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'ecrirois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déja neceſſaire; & par la même raiſon, il l'etoit de toute éternité. Ainſi tout ce qui arrive eſt neceſſaire, & il eſt impoſſible qu'il en puiſſe aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'enſuivroit, ſelon lui, que les futurs contingens n'ont point de verité déterminée. Pour ſoutenir ce ſentiment, Epicure ſe laiſſa aller à nier le premier & le plus grand principe des verités de raiſon, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fauſſe. Car voici comment on le pouſſoit à bout: Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette concluſion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point beſoin d'être refuté, & Chryſippe ſe pouvoit diſpenſer de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des Contradictoires, ſuivant le rapport de Ciceron, dans ſon Livre de Fato: *Contendit omnes nervos Chryſippus ut perſuadeat omne* Ἀξίωμα *aut verum eſſe aut falſum. Ut enim Epicurus veretur ne, ſi hoc conceſſerit, concedendum ſit, fato fieri quæcunque fiant; ſi enim alterum ex æternitate verum ſit, eſſe id etiam certum; ſi certum, etiam neceſſarium; ita & neceſſitatem & fatum confirmari putat; ſic Chryſippus metuit, ne non, ſi non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum eſſe aut falſum, omnia fato fieri poſſint ex cauſis æternis rerum futurarum.* M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure lett. T. p. 1141.) que ni l'un ni l'autre de ces deux grands „ Philoſophes (Epicure & Chryſippe) n'a compris „ que la verité de cette maxime, *toute propoſition* „ *eſt vraie ou fauſſe*, eſt indépendante de ce qu'on „ appelle *fatum:* elle ne pouvoit donc point ſer- „ vir de preuve à l'exiſtence du *fatum*, comme

Chry-

„ Chrysippe le prétendoit, & comme Epicure le
„ craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se
„ faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont
„ ni vraies, ni fausses; mais il ne gagnoit rien à
„ établir le contraire; car soit qu'il y ait des causes
„ libres, soit qu'il n'y en ait point, il est également
„ vrai que cette proposition, *le Grand Mogol ira*
„ *demain à la chasse*, est vraie ou fausse. On a
„ eu raison de considerer comme ridicule ce dis-
„ cours de Tiresias, *tout ce que je dirai arrivera,*
„ *ou non, car le grand Apollon me confere la fa-*
„ *culté de prophetiser.* Si par impossible il n'y avoit
„ point de Dieu, il seroit pourtant certain, que
„ tout ce que le plus grand fou du monde prédi-
„ roit, arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoi
„ ni Chrysippe, ni Epicure ne prenoient pas gar-
„ de." Ciceron *lib.* 1 *de Nat. Deorum*, a très-bien
jugé des échappatoires des Epicuriens (comme M.
Bayle le remarque vers la fin de la même page)
qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que
l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de
recourir à de semblables réponses. Cependant nous
verrons que M. Bayle lui-même a confondu le cer-
tain avec le necessaire, quand il a prétendu que
le choix du meilleur rendoit les choses neces-
saires.

170. Venons maintenant à la possibilité des cho-
ses qui n'arrivent point, & donnons les propres pa-
roles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici
comment il en parle dans son Dictionnaire (article
Chrysippe let. S. p. 929.) *La très-fameuse dispute des
choses possibles & des choses impossibles devoit sa nais-
sance à la doctrine des Stoïciens touchant le Destin.
Il s'agissoit de savoir, si parmi les choses qui n'ont
jamais été & qui ne seront jamais, il y en a de possi-
bles, ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a ja-
mais été, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossi-
ble. Un fameux Dialecticien de la secte de Megare
nom-*

nommé Diodore prit la négative sur la premiere de ces deux questions, & l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passa-
„ *ges de Ciceron*, [epist. 4 lib. 9. ad familiar.] περὶ
„ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter
„ si venturus es, scito necesse esse te venire. Nunc
„ vide, utra te κρίσις magis delectet, Χρυσιππεία
„ ne an hæc; quam noster Diodorus [*un Stoïcien*
„ *qui avoit logé long-tems chez Ciceron*] non conco-
„ quebat. *Ceci est tiré d'une Lettre que Ciceron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit Livre* de Fato. *J'en vais citer quelques morceaux.* „ Vigila, Chrysippe, ne
„ tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente
„ Dialectico magna luctatio est, deseras... omne
„ quod falsum dicitur in futuro, id fieri non po-
„ test. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque
„ tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille
„ enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit ve-
„ rum, aut futurum sit verum: & quicquid futu-
„ rum sit, id dicit fieri necesse esse: & quicquid
„ non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam
„ quæ non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi
„ hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum
„ sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Co-
„ rinthi, quamquam id millesimo antè anno Apol-
„ linis Oraculo editum esset... Placet Diodoro.
„ id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut ve-
„ rum futurum sit: qui locus attingit hanc quæs-
„ tionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: &
„ quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futu-
„ rum esse: nec magis commutari ex veris in falsa
„ ea posse quæ futura sunt, quàm ea quæ facta
„ sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in
„ futuris quibusdam, quia non apparent, ne in-
„ esse quidem videri: ut in eo qui mortifero mor-
„ bo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc mor-
„ bo: at hoc idem si verè dicatur in eo, in quo tanta
„ vis

vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. *Ciceron fait assez omprendre que Chrysippe se trouvoit souvent embaassé dans cette dispute, & il ne s'en faut pas étonner: ar le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son Dogme de la destinée, & s'il eût sû ou s'il eût osé raionner consequemment, il eût adopté de bon cœur toue l'hypothese de Diodore. On a pu voir ci-dessus que a liberté qu'il donnoit à l'ame, & sa comparaison du ylindre n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de a volonté humaine ne fussent des suites inévitables du Destin, d'où il resulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, & qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque* [de Stoïcor, repugn. pag. 1053. 1054.] *le bat en ruine, tant sur cela, que sur sa dispute avec Diodore, & lui soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du* fatum. *Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. Arrien* [in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166.] *en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cleanthe, Archideme & Antipater. Il témoigne un grand mépris pour cette dispute, & il ne falloit pas que M. Ménage le citât comme un Ecrivain qui avoit parlé* [citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. I. 7. p. 341.] [*honorablement de l'ouvrage de Chrysippe* περὶ δυνατῶν, *car assurément ces paroles*, γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππ☉ θαυμαστῶς &c. de his rebus mira scripsit Chrysippus &c. *ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paroit par ce qui précede & par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse* [de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11.] *fait mention de deux Traitez de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du païs sur les terres des Logiciens. L'Ouvrage étoit intitulé* περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, de partium orationis collocatione, & *ne traitoit que des propositions vraies & fausses, possi-*

 bles

bles & impossibles, contingentes, ambiguës &c. *matiere que nos Scholastiques ont bien rebattuë & bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient necessairement veritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre.* [Arrian. ubi supra p. m. 165.] Ὀυ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐςὶ καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. Non omne prætentum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequunter sentiunt. *Nous avons vu* [pag. 562. col. 2.] *ci-dessus qu'on a prétendu qu'Abelard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je croi que les Stoïciens s'engagérent à donner plus d'étenduë aux choses possibles, qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consequences odieuses & affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.*

Il paroit assez que Ciceron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assez la consequence de l'opinion de Diodore, puis qu'il la trouvoit préferable. Il represente assez bien les opinions des Auteurs dans son Livre *de fato*, mais c'est dommage qu'il n'a pas toûjours ajouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son Traité des contradictions des Stoïciens & M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, & même son maître Cleanthe étoient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus necessaire que le futur. Cleanthe a été de ce sentiment: On objecte qu'il est necessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est necessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette difference qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir: cependant la necessité hypothetique de l'un & de l'autre est la même; l'un ne peut

pas être changé, l'autre ne le ſera pas: & cela poſé il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abelard a été d'un ſentiment appochant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troiſième des quatorze propoſitions tirées de ſes Ouvrages, qu'on cenſura dans le Concile dd Sens. Ou l'avoit tirée de ſon troiſième Livre de l'Introduction à la Theologie, où il traite particulierement de la puiſſance de Dieu. La raiſon qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qn'il veut, or il ne peut pas vouloir faire autre choſe que ce qu'il fait, parcequ'il eſt neceſſaire qu'il veuille tout ce qui eſt convenable, d'où il s'enſuit que tout ce qu'il ne fait pas n'eſt pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, & par conſequent qu'il ne peut pas le faire. Abelard avouë lui-même que cette opinion lui eſt particuliere, que preſque perſonne n'eſt de ce ſentiment, qu'elle ſemble contraire à la doctrine des Saints & à la Raiſon, & déroger à la grandeur de Dieu Il paroit que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à parler & à penſer autrement que les autres. Car dans le fond, ce n'etoit qu'une logomachie, il changeoit l'uſage des termes, La puiſſance & la volonté ſont des facultez differentes, & dont les objets ſont differens auſſi; c'eſt les confondre que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre pluſieurs poſſibles il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on conſidere tous les poſſibles comme les objets de ſa puiſſance, mais on conſidere les choſes actuelles & exiſtantes comme les objets de ſa volonté decretoire. Abelard l'a reconnu lui-même: Il ſe fait cette objection: Un reprouvé peut être ſauvé, mais il ne le ſauroit être que Dieu ne le ſauve. Dieu peut donc le ſauver, & par conſequent faire quelque choſe qu'il ne fait pas. Il y répond que l'on peut bien dire que cet homme peut être ſauvé par rapport a la poſ-

ſibilité

sibilité de la nature humaine, qui est capable du salut; mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avouë qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant & mettant à part la supposition de la reprobation, qu'un tel qui est reprouvé, peut être sauvé; & qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, & qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la pretenduë necessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la verité & à eux mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles & choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parcequ'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei* non futuræ *requisita*) se trouvent ensemble, or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossiblité hypothetique; Il est vrai qu'une chose ne sauroit exister quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas, nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a euë de T. Hobbes, qu'il enseignoit une necessité absoluë de toutes choses, l'a fort decrie, & lui auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin, il paroit avoir enseigné expressément une necessité aveugle, ayant

refusé

refusé l'entendement & la volonté à l'Auteur des choses; & s'imaginant que le bien & la perfection n'ont rapport qu'à nous, & non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, *cogitationem non intellectum concedit Deo.* Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la necessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu à proprement parler, & il enseigne que toutes les choses existent par la necessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à refuter un sentiment si mauvais & même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles; c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romans qu'on peut imaginer, existent réellement à present, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'Univers; cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons-lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré p. 390. *C'est aujourd'hui* (dit-il) *un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute éternité que Spinosa par exemple ne mourût pas à la Haie, qu'il est impossible que deux & deux soient six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, & une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien-aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle & aussi évidente que celle-ci : Tout ce qui implique contradiction est impossible, & tout ce que n'implique point contradiction est possible.*

174. On peut dire de M. Bayle : *Ubi bene, nemo meliùs*, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disoit d'Origene, *ubi male, nemo pejùs*. J'aujouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du *possible* & de *l'impossible*. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. *Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa seroit mort à Leide? la nature auroit-elle été moins parfaite, moins puissante?* Il confond ici ce qui est impossible, parcequ'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parcequ'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, & non pas à la Haie, il n'y avoit rien de si possible : la chose étoit donc indifferente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun évenement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifferent par rapport à sa sagesse & à sa bonté. Jesus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet évenement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eût merité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entiere de l'Univers qui a merité d'être préferée. Dire que ce qui est arrivé n'interressoit point la sagesse de Dieu, & en inferer qu'il n'est donc pas necessaire; c'est supposer faux & en inferer mal une conclusion veritable. C'est confondre ce qui est necessaire par une necessité morale, c'est-à-dire par le principe de la Sagesse & de la Bonté, avec ce qui l'est par une necessité metaphysique & brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchoit-il une necessité metaphysique

taphysique dans les évenemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté & par sa perfection, (que cet Auteur traitoit de chimeres par rapport à l'Univers) mais par la necessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connoissance, ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diametre vers un point du cercle, sont necessairement droits, & que le contraire implique contradiction.

· 175. Il y a des gens qui sont allez à l'autre extrémité, & sous pretexte d'affranchir la nature divine du joug de la necessité, ils l'ont voulu rendre tout-à-fait indifferente d'une indifference d'équilibre : ne considerant point qu'autant que la necessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la necessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifference par rapport au bien & au mal, seroit la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifference en elle-même qui tiendroit la volonté dans un parfait équilibre, seroit une chimere comme il a été montré ci-dessus : Elle choqueroit le grand principe de la raison déterminante.

167. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien & le mal par un decret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifference ; & dans d'autres absurdités encore plus étranges ; ils lui ôtent le titre de bon. Car quel sujet pourroit-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait également bien en faisant toute autre chose ; & je me suis étonné bien souvent que plusieurs Théologiens Supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort Professeur en Théologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les Remon-

 trans

trans étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologetique pour la grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, & avant sa défense: ainsi sans cette défense il seroit indifferent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphêmer.

Il n'y a rien de si déraisonnable : & soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien & le mal dans une loi positive; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon & de juste antecedemment à son decret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, & que rien ne l'empéche d'agir injustement, & de damner peut-être des innocens, l'on dit à peu près la même chose, & on le deshonore presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement & sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espece de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa bonté & sa sagesse n'y paroissent pas, & il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un decret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appellons la justice & la bonté; il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toûjours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en seroit de même à peu près si sa justice étoit differente de la nôtre, c'est-à-dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son code, qu'il est juste de rendre des innocens éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligeroit Dieu de garder sa parole, ou nous assureroit de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, seroit-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu differens

ferens entr'eux, ſavoir 1. que la nature de la juſtice eſt arbitraire, 2. qu'elle eſt fixe, mais qu'il n'eſt pas ſûr que Dieu l'obſerve; & enfin 3. que la juſtice que nous connoiſſons n'eſt pas celle qu'il obſerve; détruiſent & la confiance en Dieu, qui fait notre repos, & l'amour de Dieu, qui fait notre felicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en uſe en tyran & en ennemi des gens de bien, & qu'il ſe plaiſe à ce que nous appellons mal. Pourquoi ne ſeroit-il donc pas auſſi-tôt le mauvais principe des Manichéens, que le bon principe unique des Orthodoxes? Au moins ſeroit-il neutre & comme ſuſpendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudroit autant que ſi quelqu'un diſoit qu'Oromaſdes & Arimanius régnent tour à tour; ſelon que l'un ou l'autre eſt plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant ouï dire apparemment, qu'autrefois ſous Chingis-Chan & ſes ſucceſſeurs, ſa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion & de l'Orient, avoit dit dernierement aux Moſcovites lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le païs de ces Tartares, que le Dieu des Mugalles avoit été chaſſé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit ſa place. Le vrai Dieu eſt toûjours le même; la Religion naturelle même demande qu'il ſoit eſſentiellement bon & ſage autant que puiſſant: il n'eſt guéres plus contraire à la Raiſon & à la pieté, de dire que Dieu agit ſans connoiſſance, que de vouloir qu'il ait une connoiſſance qui ne trouve point les regles éternelles de la bonté & de la juſtice parmi ſes objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces regles.

178. Quelques Théologiens qui ont écrit du droit de Dieu ſur les Créatures, ont paru lui accorder un droit ſans bornes, un pouvoir arbitraire & deſpotique. Ils ont cru que c'étoit poſer la Divinité dans le plus haut point de grandeur & d'élevation, où

elle puisse être imaginée; que c'étoit aneantir tellement la Créature devant le Créateur, que le Createur ne soit lié d'aucune espece de loix à l'égard de la Créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, & de quelques autres Supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pecher quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune Loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse & contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn. v. Pauliciens p. 2332. *initio*) mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces Auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paroit. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, ἀνυπευθυνίαν, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté & la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud : il est vrai que Calvin paroit orthodoxe sur ce chapitre, & qu'il n'est nullement du nombre des Supralapsaires outrez.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, & par l'incomprehensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de *sagesse* (*altitudo Sapientiæ*) & la *justice* est comprise dans *la bonté du Sage*. Je trouve que M. Bayle parle très-bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu. (Rép au Provinc ch. 81. 139.) *Il ne faut point ici prétendre* (dit-il) *que la bonté de l'Etre infini n'est point soumise aux mêmes regles que la bonté de la Créature. Car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, il faut que les caracteres de la bonté en géneral lui conviennent. Or quand nous reduisons la bonté à l'abstraction la*

plus

plus génerale, nous y trouvons la volonté de faire du bien. Divisez & subdivisez en autant d'especes qu'il vous plaira, cette bonté génerale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté Royale, en bonté de pere, en bonté de mari, en bonté de maître; vous trouverez dans chacune comme un attribut inseparable, la volonté de faire du bien.

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté & la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, & qui s'imaginent que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entierement necessité dans ses actions, ce qui ne peut compâtir avec la liberté. C'est confondre la necessité métaphysique avec la necessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur: (Rép. au Provincial, ch. 89. p. 203.) *La consequence de cette doctrine sera qu'avant que Dieu se déterminât à créer le Monde, il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, & que ses idées ne lui montroient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel, & le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale; il aura été aussi possible à Dieu de commander que l'on fût vicieux, que de commander qu'on fût vertueux: & l'on ne pourra pas être assuré que les loix morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les loix ceremonielles des Juifs. Ceci, en un mot, nous mene tout droit à croire que Dieu a été l'auteur libre, non seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de la verité & de l'essence des choses. Voilà ce qu'une partie des Cartesiens prétendent, & j'avouë que leur sentiment* [voyez la Continuation des Pensées sur les Cometes pag. 554.] *pourroit être de quelque usage en certaines rencontres; mais il est combattu par tant de raisons, & sujet à des consequences si fâcheuses* [voyez le chap. 152. de la

même Continuation] *qu'il n'y a guéres d'extremités qu'il ne vaille mieux ſubir, que de ſe jetter dans celle-là. Elle ouvre la porte au Pyrrhoniſme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que cette propoſition,* trois & trois ſont ſix, *n'eſt vraie qu'où & pendant le tems qu'il plait à Dieu: qu'elle eſt peut-être fauſſe dans quelques parties de l'Univers, & que peut-être elle le ſera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux & à certains tems, comme les ceremonies Judaïques. On étendra cette conſequence ſur toutes les loix du Decalogue, ſi les actions qu'elles commandent ſont de leur nature auſſi privées de toute bonté, que les actions qu'elles défendent.*

181. Et de dire que Dieu ayant réſolu de créer l'homme, tel qu'il eſt, il n'a pu n'en pas exiger la pieté, la ſobrieté, la juſtice & la chaſteté, parcequ'il eſt impoſſible que les deſordres capables de bouleverſer ou de troubler ſon ouvrage lui puiſſent plaire, c'eſt revenir en effet au ſentiment commun. Les *vertus* ne ſont vertus que parcequ'elles ſervent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui ſont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature & par la nature des Créatures raiſonnables; avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce ſeroit comme ſi quelqu'un diſoit que les regles des proportions & de l'harmonie ſont arbitraires par rapport aux Muſiciens, parcequ'elles n'ont lieu dans la Muſique, que lorſqu'on s'eſt réſolu à chanter ou à jouer de quelque inſtrument. Mais c'eſt juſtement ce qu'on appelle eſſentiel à une bonne Muſique; car elles lui conviennent déja dans l'état ideal, lors même que perſonne ne s'aviſe de chanter, puiſque l'on ſait qu'elles lui doivent convenir neceſſairement auſſi-tôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à

l'état

l'état ideal de la Créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, & c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa Continuation des Pensées diverses, (c'est le chap. 152.) où il fait voir *que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antecedemment aux decrets de Dieu.* Des Théologiens de la Confession d'Ausbourg ont blâmé quelques Réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, & on a consideré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas.* Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les decrets de Dieu sont conformes à la justice & à la sagesse, quoique les raisons qui pourroient montrer cette conformité en détail, nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les regles de la bonté & de la justice sont anterieures aux decrets de Dieu. Mr. Bayle, au même endroit, cite un passage du celebre M. Turretin, qui distingue les Loix Divines naturelles & les Loix Divines positives. Les morales sont de la premiere espece, & les ceremonielles de la seconde. M. Samuel des Marests Théologien celebre autrefois à Groningue, & M. Strimesius qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose: & je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les Réformés; Thomas d'Acquin, & tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scholastiques & des Théologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus éminens parmi eux, & il a été suivi en cela par ses Commentateurs. M. Pufendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures

D 5 de

de quelques Théologiens, mais il ne doit pas être compté, & il n'étoit pas entré assez avant dans ces sortes de matieres. Il crie terriblement contre le decret absolu dans son *Fecialis divinus*, & cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des défenseurs de ce decret, & sans lequel ce decret (comme d'autres Reformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, & l'Ecole l'a suivi: elle distingue, aussi bien que Ciceron & les Jurisconsultes, entre le droit perpetuel, qui oblige tous & par tout, & le droit positif, qui n'est que pour certains tems & certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la verité là-dessus à Socrate, & M. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette verité avec beaucoup de force en quelque endroit, & il sera bon de copier son passage tout entier quelque long qu'il soit (Tom. II. de la Continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771. sqq.) *Selon la doctrine d'une infinité d'Auteurs graves* (dit-il) *il y a dans la nature & dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précede le decret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les consequences affreuses du dogme contraire; car de ce que ne faire tort à personne seroit une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivroit que Dieu auroit pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandemens du Decalogue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe, & tirée de la metaphysique. C'est une chose certaine que l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, mais par la necessité de la nature infinie. Sa puissance & sa science existent par la même necessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connoit pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais*

mais parce que ce sont des attributs necessairement identifiez avec lui-même. L'Empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, & il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer la matiere, un homme, un cercle, ou les laisser dans le neant, mais il n'a pu les produire sans leur donner leurs proprietez essentielles. Il a fallu necessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, & qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puis que, selon ses idées éternelles & indépendantes des decrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistoit dans les attributs d'animal & de raisonnable, & que l'essence du cercle consistoit dans une circonference également éloignée du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux Philosophes Chrétiens, que les essences des choses sont éternelles, & qu'il y a des propositions d'une éternelle verité, & par consequent que les essences des choses, & la verité des premiers principes sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théoretiques, mais aussi des premiers principes pratiques, & de toutes les propositions qui contiennent la veritable définition des Créatures. Ces essences, ces veritez émanent de la même necessité de la nature, que la science de Dieu: comme donc c'est par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, & qu'il connoit tout en perfection, c'est aussi par la nature des choses que la matiere, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme, &c. ont tels & tels attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité & de toute necessité les rapports essentiels des nombres, & l'identité de l'attribut & du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a vu de la même maniere, que le terme juste est enfermé dans ceux-ci: estimer ce qui est estimable, avoir de la grati-

titude pour son bienfaiteur: accomplir les conventions d'un contrat. & ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les préceptes de la Loi naturelle supposent l'honnêteté & la justice de ce qui est commandé, & qu'il seroit du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même Dieu auroit eu la condescendance de n'ordonner rien là-dessus. Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant par nos abstractions à cet instant ideal où Dieu n'a encore rien decreté, nous trouvons dans les idées de Dieu les principes de morale sous des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces maximes comme certaines & dérivées de l'ordre éternel & immuable, il est digne de la Créature raisonnable de se conformer à la Raison; une Créature raisonnable qui se conforme à la Raison est louable, elle est blâmable quand elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez dire que ces veritez n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite Raison, tels que ceux-ci; il faut estimer tout ce qui est estimable: rendre le bien pour le bien: ne faire tort à personne: honorer son pere: rendre à un chacun ce qui lui est dû, &c. Or puisque par la nature même des choses, & anterieurement aux Loix divines, les veritez de morale imposent à l'homme certains devoirs; il est manifeste que Thomas d'Acquin & Grotius ont pu dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligez à nous conformer au Droit naturel. D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'Intelligences periroit, les propositions veritables demeureroient veritables. Cajetan a soutenu que s'il restoit seul dans l'Univers, toutes les autres choses sans nulle exception ayant été aneanties, la science qu'il avoit de la nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.

184. Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des regles Philosophiques de Daniel Sta-

Stahlius Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout-à-fait au-delà de Dieu: & qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'Entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'Entendement Divin qui fait la réalité des verités éternelles : quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un Athée peut être Geométre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles & avec Dieu, ne puissent entendre certaines Sciences, sans en connoître la premiere source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guéres connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant & de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des Sciences particulieres dépendent d'une Science superieure qui en donne la raison; & cette science supérieure doit avoir l'être, & par consequent Dieu source de l'être, pour objet. M. Dreier de Konigsberg a bien remarqué que la vraye Metaphysique qu'Aristote cherchoit, & qu'il appelloit τὴν ζητουμένην, son *desideratum*, étoit la Théologie.

185. Cependant, le même M. Bayle qui dit de si belles choses, pour montrer que les regles de la bonté & de la justice, & les verités éternelles en general, subsistent par leur nature, & non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une maniere fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II. ch. 114. vers la fin.) Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes, & d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des verités &

des essences, il ajoute (p. 554.) *J'ai fait tout ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, & pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingenuëment que je n'en suis pas venu encore tout-à-fait à bout. Cela ne me décourage point, je m'imagine comme ont fait d'autres Philosophes en d'autres cas, que le tems développera ce beau paradoxe. Je voudrois que le Pere Mallebranche eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autre mesures.* Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de lui faire souhaiter & de lui faire esperer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parceque Dieu le leur a défendu, & qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit toûjours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voila! Le R. P. Mallebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurois même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, & de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses Philosophiques: il se préparoit quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la Terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vuë ici une autre maniere de parler extraordinaire de son invention, qui étoit de dire que les affirmations & les négations, & generalement les jugemens internes, sont des operations de la volonté. Et par cet artifice, les verités éternelles qui avoient été jusqu'à cet Auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des verités. Voilà le dénoûement de la Piece

ce. *Spectatum admissi.* Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des verités necessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroit que M. Descartes ne s'expliquoit pas assez sur la nature de la liberté, & qu'il en avoit une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande étenduë, jusqu'à vouloir que les affirmations des verités necessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifference, que Dieu avoit euë d'établir (par exemple) les veritez des nombres, & d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix; conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avoit moyen de la défendre, je ne sai quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des Chefs de l'Ecole d'Aristote & successeur de Theophraste; il a soutenu (au raport de Ciceron) que ce Monde avoit été formé tel qu'il est par la nature, ou par une cause necessaire destituée de connoissance. J'avouë que cela se pourroit, si Dieu avoit préformé la matiere comme il faut pour faire un tel effet par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, & moins encore de telle ou telle existence des choses: ainsi le systême de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que M. Cudworth & autres avoient introduites; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est à-dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec M. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une

cau-

cauſe non intelligente ne ſauroit rien produire où il paroiſſe de l'artifice, il eſt éloigné de m'accorder *la préformation*, qui produit naturellement les organes des animaux, *& le Syſtême d'une harmonie que Dieu ait préétablie* dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux penſées & aux volontés des ames. Mais il falloit conſiderer que cette cauſe non-intelligente qui produit de ſi belles choſes dans les graines & dans les ſemences des plantes & des animaux, & qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines & des automates capables de produire d'aſſez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que M. Bayle apprehende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des verités indépendantes de la volonté de Dieu : il ſemble craindre qu'ils ne ſe prévalent contre nous de la parfaite régularité des verités éternelles : car cette régularité ne venant que de la nature & de la neceſſité des choſes, ſans être dirigee par aucune connoiſſance, M. Bayle craint qu'on en pourroit inferer avec Straton, que le Monde a pu auſſi devenir régulier par une neceſſité aveugle. Mais il eſt aiſé d'y répondre : Dans la region des verités éternelles ſe trouvent tous les poſſibles, & par conſequent tant le régulier, que l'irrégulier : il faut qu'il y ait une raiſon qui ait fait preferer l'ordre & le régulier, & cette raiſon ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces verités mêmes ne ſont pas ſans qu'il y ait un entendement qui en prenne connoiſſance, car elles ne ſubſiſteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles ſe trouvent réaliſées, pour ainſi dire. C'eſt pourquoi Straton ne vient pas à ſon but, qui eſt d'exclure la connoiſſance de ce qui entre dans l'origine des choſes.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paroit un peu trop subtile & trop recherchée. On appelle cela, *timere, ubi non est timor.* Il s'en fait une autre qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu seroit assujetti à une espece de *fatum.* Voici ses paroles: (p. 555.) *S'il y a des propositions d'une éternelle verité, qui sont telles de leur nature, & non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point veritables par un decret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues necessairement veritables, parceque telle étoit leur nature, voilà une espece de* fatum *auquel il est assujetti; voilà une necessité naturelle absolument insurmontable. Il resulte encore de là que l'entendement divin dans l'infinité de ses idées, a rencontré toûjours & du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirigeât, car il y auroit contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouveroit jamais par là des idées éternelles, ni aucune premiere intelligence. Il faudra donc dire qu'une nature qui existe necessairement trouve toûjours son chemin sans qu'on le lui montre; & comment vaincre après cela l'opiniâtreté d'un Stratonicien?*

191. Mais il est encore aisé de répondre: ce prétendu *fatum*, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement qui fournit les regles à sa sagesse & à sa bonté; c'est une heureuse necessité, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage. Voudroit-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait & heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est elle digne d'envie? & ne serions-nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité si cela dépendoit de nous? Il faut être bien dégoûté pour souhaiter la liberté de se perdre, & pour plaindre la Divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne lui-même

ail-

jugeons comme le Roi Alphonſe, on nous répondra, dis-je; Vous ne connoiſſez le Monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guéres plus loin que votre nés, & vous y trouvez à redire. Attendez à le connoître davantage, & y conſiderez ſur tout les parties qui preſentent un tout complet; (comme font les Corps organiques) & vous y trouverez un artifice & une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conſequences pour la ſageſſe & pour la bonté de l'Auteur des choſes, encore dans les choſes que nous ne connoiſſons pas. Nous en trouvons dans l'Univers qui ne nous plaiſent point; mais ſachons qu'il n'eſt pas fait pour nous ſeuls. Il eſt pourtant fait pour nous, ſi nous ſommes ſages: il nous accommodera, ſi nous nous en accommodons; nous y ſerons heureux, ſi nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira qu'il eſt impoſſible de produire le meilleur, parcequ'il n'y a point de créature parfaite, & qu'il eſt toûjours poſſible d'en produire une qui le ſoit davantage. Je réponds que ce qui ſe peut dire d'une créature ou d'une ſubſtance particuliere, qui peut toûjours être ſurpaſſée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'Univers, lequel ſe devant étendre par toute l'éternité future, eſt un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matiere, à cauſe de la diviſion actuelle du *Continuum* à l'infini. Et l'infini, c'eſt-à-dire l'amas d'un nombre infini de ſubſtances, à proprement parler, n'eſt pas un tout; non plus que le nombre infini lui-méme, duquel on ne ſauroit dire s'il eſt pair on impair: C'eſt cela même qui ſert à refuter ceux qui font du Monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'ame du Monde; le Monde ou l'Univers ne pouvant pas être conſideré comme un animal, ou comme une ſubſtance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une Créature, mais de

de l'Univers ; & l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini ; mais c'est en quoi il se tromperoit, & c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit veritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun, car il est incapable d'agir sans raison, & ce seroit même agir contre la Raison. C'est comme si l'on s'imaginoit que Dieu eût décerné de faire une sphere materielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce decret seroit inutile, il porteroit avec soi ce qui en empêcheroit l'effet. Ce seroit autre chose si Dieu décernoit de tirer d'un point donné une ligne droite, jusqu'à une autre ligne droite donnée ; sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le decret, ni dans ses circonstances ; car en ce cas, la détermination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, & l'angle seroit droit ; puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, & qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Création du meilleur de tous les Univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un Univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous ; car il ne décerne point sans connoître, & il ne fait point de decrets détachés qui ne seroient que des volontés antecedentes, que nous avons assez expliquées & distinguées des veritables decrets.

197. M. Diroys, que j'ai connu à Rome, Théologien de Monsieur le Cardinal d'Estrées, a fait un Livre intitulé *Preuves & préjugés pour la Religion Chrétienne*, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Réponf. au Provinc. chap. 165. pag. 1058. T. III.) en rapporte l'objection qu'il se fait. *il y a encore une difficulté* (dit-il) *à laquelle il n'est pas moins important de satisfaire qu'aux précedentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui jugent des biens & des*

maux

maux par des considerations fondées sur les maximes les plus pures & les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse & la bonté souveraine, il leur semble qu'il devroit faire toutes choses comme les personnes sages & vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant les regles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi voyant que les affaires du Monde ne vont pas si bien qu'elles pourroient aller à leur avis, & qu'elles iroient s'ils s'en méloient, ils concluent que Dieu qui est infiniment meilleur & plus sage qu'eux, ou plûtôt la sagesse & la bonté même, ne s'en méle point.

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus que je ne repete point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, & ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles avec M. Bayle, p. 1059. *S'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait, il s'ensuit que tous les êtres sont éternellement, immuablement & essentiellement, aussi parfaits & aussi bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer qu'en passant, ou d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne point faire ce qui est meilleur & plus parfait, lors qu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres soient éternellement & essentiellement remplis d'une connoissance & d'une vertu aussi parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternellement & essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire, procede essentiellement de lui; en un mot, est éternellement & essentiellement bon comme lui, & par consequent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette maxime,*

me, qu'il répugne à la justice & à la bonté souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes & aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la sagesse & à la bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. Il faut donc établir comme une premiere verité touchant la conduite de Dieu à l'égard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à cette bonté & à cette sagesse de faire des choses moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entierement d'être, ou se changent & s'altérent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres Etres que lui, c'est-à-dire des Etres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, & ne faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux Principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu, car s'il étoit necessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les pechés & les douleurs : ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: Car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifference d'équilibre; & quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit necessaire par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu, mais nous ne la confondons pas avec l'indifference d'équilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop, car par la même

maux par des considerations fondées sur les maximes les plus pures & les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse & la bonté souveraine, il leur semble qu'il devroit faire toutes choses comme les personnes sages & vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant les regles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi voyant que les affaires du Monde ne vont pas si bien qu'elles pourroient aller à leur avis, & qu'elles iroient s'ils s'en méloient, ils concluent que Dieu qui est infiniment meilleur & plus sage qu'eux, ou plûtôt la sagesse & la bonté même, ne s'en méle point.

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus que je ne repete point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, & ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles avec M. Bayle, p. 1059. *S'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait, il s'ensuit que tous les êtres sont éternellement, immuablement & essentiellement, aussi parfaits & aussi bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer qu'en passant, ou d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne point faire ce qui est meilleur & plus parfait, lors qu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres soient éternellement & essentiellement remplis d'une connoissance & d'une vertu aussi parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternellement & essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire, procede essentiellement de lui; en un mot, est éternellement & essentiellement bon comme lui, & par consequent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette maxi-*

me,

me, qu'il répugne à la justice & à la bonté souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes & aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la sagesse & à la bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. Il faut donc établir comme une premiere verité touchant la conduite de Dieu à l'égard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à cette bonté & à cette sagesse de faire des choses moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entierement d'être, ou se changent & s'altérent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres Etres que lui, c'est-à-dire des Etres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, & ne faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux Principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu, car s'il étoit necessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les pechés & les douleurs: ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: Car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifference d'équilibre; & quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit necessaire par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu, mais nous ne la confondons pas avec l'indifference d'équilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop, car par la même

me raiſon ils devroient auſſi demander, ſelon lui, qu'il produisit le plus grand bien, le moindre bien étant une eſpece de mal. Je tiens que les Dualiſtes ont tort à l'egard du premier point, & qu'ils auroient raiſon à l'egard du ſecond, où M. Ditoys les blâme ſans ſujet; ou plûtôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties avec le meilleur dans le tout. Si les Dualiſtes demandoient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils ſe trompent plûtôt en prétendant que le meilleur dans le tout ſoit exemt de mal dans les parties; & qu'ainſi ce que Dieu a fait n'eſt point le meilleur.

200. Mais M. Diroys prétend que ſi Dieu produit toûjours le meilleur, il produira d'autres Dieux, autrement chaque ſubſtance qu'il produiroit ne ſeroit point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il ſe trompe, faute de conſiderer l'ordre, & la liaiſon des choſes. Si chaque ſubſtance priſe à part étoit parfaite, elles ſeroient toutes ſemblables, ce qui n'eſt point convenable ni poſſible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit pas été poſſible de les produire. Le meilleur Syſtême des choſes ne contiendra donc point de Dieux; il ſera toûjours un ſyſtême de corps (c'eſt-à-dire de choſes rangées ſelon les lieux & les tems) & d'ames qui repréſentent & apperçoivent les corps, & ſuivant leſquelles les corps ſont gouvernés en bonne partie. Et comme le deſſein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépenſe, & aux circonſtances; & comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puiſſe trouver; il eſt aiſé de concevoir de même qu'une ſtructure de l'Univers peut être la meilleure de toutes, ſans qu'il devienne un Dieu. La liaiſon & l'ordre des choſes fait que le corps de tout animal & de toute plante eſt composé d'autres animaux & d'autres plantes, ou d'au-

tres vivans & organiques; & que par consequent il y ait de la subordination, & qu'un corps, une substance serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sauroit être égale.

191. Il paroit à M. Bayle (p. 1063.) que M. Diroys a confondu deux propositions differentes, l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages & vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant les regles de sagesse & de bonté que Dieu leur a imprimées, & comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes si elles dépendoient d'eux; & l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse & à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur & plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la premiere proposition, & répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la premiere: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Etre le meilleur & être desiré par les plus vertueux & les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure & l'œconomie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait & gouverne comme les plus sages & les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette necessité n'est que morale: & j'avoue que si Dieu étoit necessité par une necessité metaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles ou rien; & dans ce sens la consequence de M. Bayle seroit fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entr'eux dans une même suite d'Univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauroient être produits, & qu'on doit dire que Dieu n'est point necessité, metaphysiquement parlant, à la création de ce Monde. L'on peut dire qu'aussi-tôt que

Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l'existence; & que ceux qui joints ensemble produisent le plus de *réalité*, le plus de *perfection*, le plus *d'intelligibilité*, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'ideal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la maniere la plus parfaite, & par consequent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé par une necessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux: autrement non seulement d'autres auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content lui-même de son Ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine felicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui seroit une source inévitable de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.)

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; & qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé; que ce seroit une substance éternelle, un Dieu. Mais je ne voi point pourquoi une chose ne puisse changer d'espece par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celui de la Peinture, ou *vice versa* du plaisir des yeux à celui des oreilles; le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisoit la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulature du quarré, c'est-à-dire si le cercle étoit changé en quarré de la même grandeur, ou le quarré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard

à

à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cede point, & qui ne le surpasse point mais il y aura toûjours entr'eux un ordre, & le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal, mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'Univers dans chaque partie du tems ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'Univers allât toûjours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problêmes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit (p. 1069.) que la question si Dieu a pu faire les choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, & que les raisons du pour & du contre sont très-fortes. Mais c'est à mon avis autant que si on mettoit en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des defauts; & l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposeroit à Dieu une veritable necessité metaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avoit été d'un autre sentiment autrefois, quand il aqplaudissoit à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Pere, M. Bayle a changé d'opinion, & je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. M.

Arnaud a été un grand homme ſans doute, & ſon autorité eſt d'un grand poids, il a fait pluſieurs bonnes remarques dans ſes écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raiſon de combattre ce que ce Pere a dit d'approchant de ce que nous diſons de la regle du meilleur.

204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Verité ayant paſſé de la Philoſophie à la Théologie, publia enfin un fort beau Traité de la Nature & de la Grace; il y fit voir à ſa maniere (comme M. Bayle l'a expliqué dans ſes Penſées diverſes ſur les Cometes, chap. 234.) que les évenemens qui naiſſent de l'execution des loix generales ne ſont point l'objet d'une volonté particuliere de Dieu. Il eſt vrai que quand on veut une choſe, on veut auſſi en quelque façon tout ce qui y eſt neceſſairement attaché, & par conſequent Dieu ne ſauroit vouloir les loix generales, ſans vouloir auſſi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naitre neceſſairement: mais il eſt toûjours vrai qu'on ne veut pas ces évenemens particuliers à cauſe d'eux-mêmes, & c'eſt ce qu'on entend, en diſant qu'on ne les veut pas par une *volonté particuliere* & directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'eſt déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une maniere d'agir qui fût digne de l'Etre ſouverainement parfait, c'eſt-à-dire qui fût infiniment ſimple & uniforme, & neanmoins d'une fecondité infinie. On peut même s'imaginer que cette maniere d'agir par des *volontés generales* lui a paru préferable, quoiqu'il en dût reſulter quelques évenemens ſuperflus, (& même mauvais en les prenant à part) c'eſt ce que j'ajoûte à une autre maniere plus compoſée & plus reguliere ſelon ce Pere. Rien n'eſt plus propre que cette ſuppoſition (au ſentiment de M. Bayle, lorſqu'il écrivoit ſes Penſées ſur les Cometes) à reſoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence Divine: *Demander à Dieu*, (dit-il)

(dit-il) *pourquoi il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus méchans, ce seroit demander pourquoi Dieu a executé son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voyes les plus simples & les plus uniformes, & pourquoi par une complication de decrets qui s'entrecoupassent incessamment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre arbitre de l'homme.* Il ajoûte, *que les miracles étant des volontés particulieres, doivent avoir une fin digne de Dieu.*

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes reflexions (ch. 231.) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prosperité des méchans. *Je ne ferai point scrupule* (dit-il) *de dire que tous ceux qui trouvent étrange la prosperité des méchans, ont très-peu medité sur la Nature de Dieu, & qu'ils ont réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses, à la mesure d'une providence tout-à-fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi donc, il faudroit que Dieu, après avoir fait des causes libres & des causes necessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit à un homme, les bouleverseroit entierement à la ruine de la liberté humaine? Un simple Gouverneur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses reglemens & ses ordres autant de fois qu'il plaît à quelqu'un de murmurer contre lui; & Dieu, dont les Loix regardent un bien aussi universel que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger à ses loix, parce-qu'elles ne plairont pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; parceque tantôt un superstitieux jugeant faussement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne ame, qui neanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu, pour*

croire qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce qu'un méchant homme devient riche, & jouït d'une santé vigoureuse? peut-on se faire des idées plus fausses d'une Providence génerale? Et puisque tout le monde convient que cette loi de la nature, le fort l'emporte sur le foible, a été posée fort sagement, & qu'il seroit ridicule de prétendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile, qui fait les délices de son maitre, Dieu doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin à ce maitre-là; ne faut-il pas avouer qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de bien? Plus le méchant homme se met au dessus des inspirations de la conscience & de l'honneur, plus surpasse-t-il en force l'homme de bien; de sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine: & s'ils sont employez dans les Finances tous deux, il faut, selon le même cours de la nature, que le méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un méchant homme devint malade, sont quelquefois aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de la maniere qu'il a ses organes composez, ni les alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire, ne sont pas capables, selon les loix naturelles, de préjudicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole pas les loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'autant plus injustes, que par des combinaisons & des enchainemens dont Dieu seul étoit capable, il arrive assez souvent que le cours de la nature améne la punition du peché.

206. C'est grand dommage que Mr. Bayle a quitté si-tôt le chemin ou il étoit entré si heureusement de raisonner en faveur de la Providence, car il auroit fait grand fruit, & en disant de belles choses, il

il en auroit dit de bonnes en même tems. Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, que Dieu fait les choses de la maniere la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des *volontés generales & particulieres*. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les évenemens individuels, qui ne soit une consequence d'une verité ou d'une volonté generale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de *volontés particulieres*, telles que ce Pere ent nd, c'est-à-dire, *particulieres primitives*.

207. Je crois même que les *Miracles* n'ont rien en cela qui les distingue des autres évenemens; car des raisons d'un ordre superieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Pere, que Dieu déroge aux loix generales toutes les fois que l'ordre le veut; il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, & ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la regle de l'ordre; qui est du nombre des loix generales. Le caractere des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées, C'est pourquoi, si Dieu faisoit une loi generale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'execution que par des miracles perpetuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'ame, suivant *le systême des causes occasionnelles*, cette loi ne s'executeroit aussi que par des miracles perpetuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les regles generales qui ne sont pas absolument necessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, & qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau & le plus revenant;

nant; & quand *le systême de l'harmonie préétablie* ne seroit point necessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parcequ'il est le plus harmonique. Les voyes de Dieu sont les plus simples & les plus uniformes: c'est qu'il choisit des regles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus *fecondes* par rapport à *la simplicité des voyes*. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité & la fecondité à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; & par ce moyen, le systême du R. P. Mallebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voyes moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, & tout compté, l'effet lui-même seroit moins grand, en estimant, non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les *moyens* soient *fins* aussi en quelque façon, c'est-à-dire desirables, non seulement parcequ'ils *font*, mais encore parce qu'ils *sont*. Les voyes plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit pu mieux employer.

209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non seulement le *bien moral* & le *bien physique* des Créatures intelligentes, mais encore le *bien* qui n'est que *metaphysique*, & qui regarde aussi les Créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les Créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; & le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner

place quelquefois au mal physique, & au mal
al, comme je l'ai déja expliqué plus d'une fois.
e trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas
fort éloignés de ce systême. M. Bayle l'a re-
qué lui-même dans son Dictionnaire à l'article
Chrysippe Rem. T. il importe d'en donner les pa-
s, pour l'opposer quelquefois à lui-même, &
r le ramener aux beaux sentimens qû'il avoit
tés autrefois. *Chrysippe* (dit-il, pag. 939.) *dans*
Ouvrage de la Providence examina entr'autres
tions celle-ci: La nature des choses ou la providen-
ui a fait le Monde & le Genre humain, a-t-elle
aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets?
pond que le principal dessein de la nature n'a pas
de les rendre maladifs, cela ne conviendroit pas à
use de tous les biens; mais en préparant & en
uisant plusieurs grandes choses très-bien ordon-
& très-subtiles, elle trouva qu'il en resultoit quel-
inconveniens, & ainsi ils n'ont pas été conformes
s dessein primitif & à son but; ils se sont rencon-
à la suite de l'Ouvrage, ils n'ont existé que com-
les consequences. Pour la formation du corps hu-
n, disoit-il, la plus fine idée, & l'utilité même
'Ouvrage demandoient que la tête fut composée
tissu d'ossemens minces & déliez; mais par là
devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir resister
coups. La nature préparoit la santé, & en mê-
tems il a fallu par une espece de concomitance
la source des maladies fût ouverte. Il en va de
e à l'égard de la vertu; l'action directe de la na-
qui l'a fait naître, a produit par contrecoup l'en-
ce des vices. Je n'ai pas traduit litteralement,
pourquoi je mets ici le Latin même d'Aulugelle,
iveur de ceux qui entendent cette Langue [Aul.
ell. Lib. 6. c. I.] Idem Chrysippus in eod. lib.
quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque,
gnumque esse id quæri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώ-
ων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est naturane ipsa

 rerum,

„ rerum, vel providentia quæ compagem hanc
„ mundi & genus hominum fecit, morbos quo-
„ que & debilitates & ægritudines corporum, quas
„ patiuntur homines, fecerit. Existimat autem
„ non fuisse hoc principale naturæ consilium, ut
„ faceret homines morbis obnoxios. Nunquam
„ enim hoc convenisse naturæ auctori parentique
„ rerum omnium bonarum. Sed quum multa,
„ inquit, atque magna gigneret pareretque aptissi-
„ ma & utilissima, alia quoque simul agnata sunt
„ incommoda iis ipsis, quæ faciebat, cohæren-
„ tia: eaque non per naturam, sed per sequelas
„ quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appel-
„ lat κατὰ παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum
„ corpora hominum natura fingeret, ratio subti-
„ lior & utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissi-
„ mis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed
„ hanc utilitatem rei majoris alia quædam in-
„ commoditas extrinsecus consecuta est; ut fieret
„ caput tenuiter munitum & ictibus offensionibus-
„ que parvis fragile. Proinde morbi quoque &
„ ægritudines partæ sunt, dum salus paritur. Sic,
„ Hercle, inquit, dum virtus hominibus per con-
„ silium naturæ gignitur, vitia ibidem per affinita-
„ tem contrariam nata sunt. *Je ne pense pas qu'un Payen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la révelation, & qui est la vraye cause de nos miseres: si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plutôt si nous avions ses Ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie.*

212. Voyons maintenant le revers de la medaille dans M. Bayle changé: Après avoir rapporté dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial, chap. 155. pag. 992. T. III.) ces paroles de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré: *Changer l'ordre de l'Uni-*

l'Univers est quelque chose de plus haute importance infiniment que la prosperité d'un homme de bien. Il ajoute: *Cette pensée a quelque chose d'ébloüissant: le P. Mallebranche l'a mise dans le plus beau jour du monde, & il a persuadé à quelques-uns de ses Lecteurs, qu'un sistême simple & très-fecond, est plus convenable à la sagesse de Dieu, qu'un systême plus composé & moins fecond à proportion, mais plus capable de prévenir les irrégularitez. M. Bayle a été de ceux qui crurent que le P. Mallebranche donnoit par-là un merveilleux dénouement,* (c'est M. Bayle lui-même qui parle) *mais il est presque impossible de s'en payer après avoir lu les Livres de M. Arnaud contre ce systême, & après avoir consideré l'idée vaste & immense de l'Etre souverainement parfait. Cette idée nous aprend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un plan simple, fecond, régulier & commode en même tems à toutes les creatures.*

211. Etant en France, je communiquai à M. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en Latin sur la cause du mal & sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant les disputes avec le R. P. Mallebranche, mais même avant que le Livre de la Recherche de la Verité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le peché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'Univers, y étoit déja employé; & M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Pere, lui ont donné sujet d'examiner cette matiere avec plus d'attention, & d'en juger plus severement. Cependant je ne suis pas tout-à-fait content de la maniere dont la chose est exprimée ici par M. Bayle; & je ne suis point d'opinion *qu'un plan plus composé & moins fecond puisse être plus capable de prévenir les irregularités.* Les regles sont les volontés generales, plus on observe de regles, plus y a-t-il de regularité; la simplicité & la fecondité sont le

 but

but des regles. On m'objectera qu'un ſyſtême fort uni ſera ſans irregularités: Je réponds que ce ſeroit une irregularité d'être trop uni, cela choqueroit les regles de l'harmonie. *Et citharœdus ridetur chorda qui ſemper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut ſuivre un plan ſimple, fecond, regulier; mais je ne crois pas que celui qui eſt le meilleur & le plus regulier ſoit toûjours commode en même tems à toutes les Créatures, & je le juge *à poſteriori*; car celui que Dieu a choiſi ne l'eſt pas. Je l'ai pourtant encore montré *à priori* dans des exemples pris des Mathematiques, & j'en donnerai un tantôt. Un Origeniſte qui voudra que celles qui ſont rationnelles deviennent toutes enfin heureuſes, ſera encore plus aiſé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit S. Paul des ſouffrances de cette vie, que celles qui ſont finies ne peuvent point entrer en comparaiſon avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matiere, eſt, comme j'ai déja remarqué, qu'on ſe trouve porté à croire que ce qui eſt le meilleur dans le tout, eſt le meilleur auſſi qui ſoit poſſible dans chaque partie. On raiſonne ainſi en Geometrie, quand il s'agit *de maximis & minimis*. Si le chemin d'A à B qu'on ſe propoſe, eſt le plus court qu'il eſt poſſible, & ſi ce chemin paſſe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, ſoit auſſi le plus court qu'il eſt poſſible. Mais la conſequence de la *quantité* à la *qualité* ne va pas toûjours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux ſemblables. Car les *égaux* ſont ceux dont la quantité eſt la même, & les *ſemblables* ſont ceux qui ne different point ſelon les qualités. Feu M. Sturmius, Mathematicien celebre à Altorf, étant en Hollande dans ſa jeuneſſe, y fit imprimer un petit Livre ſous le titre d'*Euclides Catholicus*, où il tâcha de donner des regles exactes & generales dans des matieres non Mathematiques, encouragé à cela par feu M. Erhard

Wei-

Weigel, qui avoit été son Précepteur. Dans ce Livre, il transfere aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des égaux, & il forme cet axiome: *Si similibus addas similia, tota sunt similia*; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette regle nouvelle, qu'il auroit été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Aussi les Geometres ont souvent coutume de demander *non tantùm similia, sed & similiter posita*.

213. Cette difference entre la quantité & la qualité paroit aussi dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémites, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie: mais la partie du meilleur tout n'est pas necessairement le meilleur qu'on pouvoit faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toûjours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une maniere irreguliere. Si la bonté & la beauté consistoient toûjours dans quelque chose d'absolu & d'uniforme, comme l'étenduë, la matiere, l'or, l'eau, & autres corps supposés homogenes ou similaires; il faudroit dire que la partie du bon & du beau seroit belle & bonne comme le tout, puisqu'elle seroit toûjours ressemblante au tout; mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la Geometrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espece de *Geometrie* que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son tems appelloit *Empirique*. Elle se sert d'experiences demonstratives, & prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulierement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pieces, & en rejoignant ces pieces pour en faire l'autre. De cette maniere, en coupant, comme il faut, en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, & en arrangeant

ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypotenuse; c'est démontrer empiriquement la 47. proposition du I. Livre d'Euclide. Or supposé que quelques-unes de ces pieces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former: & ce composé defectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pieces qui sont restées, & qui composent le composé fautif, étoient prises détachées sans aucun égard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entr'elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pieces égarées se retrouveront, & qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle & reguliere, qui est le grand quarré entier: Et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable qui avoit été fait des seules pieces qu'on n'avoit point égarées. Le composé accompli répond à l'Univers tout entier, & le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'Univers, où nous trouvons des défauts que l'Auteur des choses a soufferts, parcequ'autrement, s'il avoit voulu réformer cette partie fautive, & en faire un composé passable, le tout n'auroit pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total & parfait. Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: *ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.* (Thom. contra gent. lib. 3. c. 71) Thomas Gatakerus dans ses Notes sur le Livre de Marc Aurele, (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle) cite aussi des passages des Auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Re-

215. Revenons aux instances de M. Bayle: il se figure un Prince (p. 963.) qui fait bâtir une Ville, & qui par un faux gout aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, & un caractere hardi & singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une veritable grandeur d'ame, il preferera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle: Je croirois pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préferera avec raison la beauté de la structure d'un Palais à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avouë que la structure seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans, pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considerant la beauté, la commodité, & la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à-la-fois, & que le Château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore, qu'il est vrai que nos Legislateurs ne peuvent jamais inventer des reglemens qui soient commodes à tous les particuliers, *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quaeritur, si majori parti & in summam prodest.* (Cato ap. Livium L. 34. circa init.) Mais c'est que la limitation de leurs lumieres les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance & en intelligence, qu'en bonté & qu'en veritable grandeur. Je réponds que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections, & dans l'Univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoïciens ont tiré une impieté de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, vu qu'ils étoient necessaires, non seulement à la santé & à l'integrité de l'Univers, mais encore à la felicité, perfection & conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'Empereur Marc Aurele a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième Livre de ses Soliloques. *Duplici ratione* (dit-il) *diligas oportet, quicquid evenerit tibi, altera quod tibi natum & tibi coordinatum & ad te quodammodo affectum est; altera quod universi Gubernatori prosperitatis & consummationis atque adeò permansionis ipsius procurandæ* (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς *ex parte causa est.* Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un, *diligas oportet* (στέργειν χρὴ) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être necessaire, & pour être destinée ou attachée à quelqu'un: & ce qui seroit un mal pour moi, ne cesseroit pas de l'être parcequ'il seroit le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'Univers, est entr'autres que le bien general devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'Auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet Empereur & des Stoïciens, étoit qu'ils s'imaginoient que le bien de l'Univers devoit faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevoient Dieu comme l'ame du Monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme, Dieu, selon nous, est *Intelligentia Extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plûtôt *Supramundana*. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, & non pas pour en recevoir. *Melius est dare quàm accipere*: Sa beatitude est toûjours parfaite, & ne sauroit recevoir aucun accroissement, ni du dedans, ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bay-

Bayle nous fait après M. Arnaud. Elle est compliquée, car ils prétendent que Dieu seroit necessité, qu'il agiroit necessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur ; ou du moins qu'il auroit été impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expedient, pour exclure les pechés & les autres maux. C'est nier en effet que cet Univers soit le meilleur, & que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit, nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; & cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous experimentons ne pouvoient point être raisonnablement exclus de l'Univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. *Seroit-il possible* (dit-il, ch. 151. de la Réponse au Provinc. T. III. p. 890.) *qu'une nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu souverainement, & qui hait le vice souverainement, comme son idée claire & distincte nous le fait connoitre, & comme chaque page presque de l'Ecriture nous l'affirme, n'auroit pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable & proportionné à ses fins? Seroit-il possible que le vice seul lui eût offert ce moyen? On auroit cru au contraire qu'aucune chose ne convenoit mieux à cette nature que d'établir la vertu dans son Ouvrage à l'exclusion de tout vice.* M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'Univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins: Cette objection auroit lieu s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par tout. Il dira qu'il suffit que le vice régne, & que la vertu

est

est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, & je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral dans les Créatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes qu'on le debite: il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté par tout, & qui empoisonnent les meilleures actions par les interpretations qu'ils leur donnent: je parle de ceux qui le font tout de bon pour en tirer de mauvaises consequences, dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénetration. On a critiqué cela dans Tacite, & c'est encore ce que M. Descartes, (dans une de ses Lettres) trouve à redire au Livre de M. Hobbes *de Cive*, dont on n'avoit imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'Auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnoisse que ce Livre est d'un habile homme, il y remarque des principes & des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie pratique que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce Livre de M. Hobbes, étoit qu'il prenoit *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servoit de mesure & de regle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vuë. Car selon Aristote on appelle *naturel* ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose, mais M. Hobbes appelle *l'état naturel* celui qui a le moins d'art; ne

ne considerant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote & Hobbes n'y attachoient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus que je trouvois dans le Livre de la *Fausseté des vertus humaines*, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes *de Cive*.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le Genre humain, comme l'on suppose que le nombre des reprouvés surpasse celui des Elus; il ne s'ensuit nullement que le vice & la misere surpassent la vertu & la felicite dans l'Univers; il faut plûtôt juger tout le contraire, parceque la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles, puisqu'il a été formé & est toûjours gouverné par le plus grand & le meilleur de tous les Monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarque ci-dessus, en parlant de la conformité de la Foi & de la Raison; savoir qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections, est qu'on confond l'apparent avec le veritable: L'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il resulteroit d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étenduë de nos experiences; car il seroit déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites & si peu fondées aux démonstrations de la Raison, & aux révelations de la Foi.

222. Au reste, nous avons déja remarqué que l'amour de la vertu & la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, & à empêcher celle du vice, ne sont que des volontés antecedentes, aussi bien que la volonté de procurer la felicité de tous les hommes, & d'en empêcher la misere. Et ces volontés antecedentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antecedentes

dentes de Dieu prises ensemble, dont le resultat fait la volonté consequente, ou que le decret de créer le meilleur: & c'est par ce decret que l'amour de la vertu & de la felicité des Créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, & va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en géneral. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu & hait souverainement le vice, & que neanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud & M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, & d'établir *un meilleur* entre tous les plans de l'Univers, & qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. *Avez-vous bien pensé*, dit M. Arnaud au R. P. Mallebranche (dans ses Réflexions sur le nouveau Systéme de la Nature & de la Grace, T. II. p. 385.) *qu'en avançant de telles choses vous entreprenez de renverser le premier article du Symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Pere tout-puissant?* Il avoit déja dit auparavant (p. 362.) *peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi-même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette suite fâcheuse, qui est que la plûpart des hommes se perdent, porte plus le caractere de la bonté de Dieu, qu'une autre conduite qui auroit été cause si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se feroient sauvés?* Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au Provincial. ch. 151. pag. 900. T. III.) *Si l'on adopte de tels eclaircissemens* (dit-il) *on se voit contraint de renoncer aux notions les plus évidentes sur la nature de l'Etre souverainement parfait. Elles nous apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction lui sont possibles, que par consequent il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas: car quelle contradic-*

liction resulteroit-il de ce que le nombre des Elus seroit plus grand qu'il ne l'est? Elles nous apprennent que puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse executer. Le moyen donc de comprendre qu'il veuille sauver tous les hommes, & qu'il ne le puisse? Nous cherchions quelque lumiere qui nous tirât des embaras où nous nous trouvons en comparant l'idée de Dieu avec l'état du Genre humain, & voilà que l'on nous donne des éclaircissemens qui nous jettent dans des tenebres plus épaisses.

224. Toutes ces oppositions s'évanouïssent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, & c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait; & qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelqu'un prétendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite; & accusoit ceux qui le nient, de renverser l'Article de la Foi, suivant lequel nous croyons en Dieu le Pere tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoit tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, & d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non con-

tente d'embrasser tous les possibles, les pénetre, les compare, les pese les uns contre les autres; pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort & le foible, le bien & le mal: elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de Créatures; & par ce moyen la Sagesse divine distribuë tous les possibles qu'elle avoit déja envisagés à part, en autant de systêmes universels qu'elle compare encore entr'eux: & le resultat de toutes ces comparaisons & réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systêmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement le plan de l'Univers actuel. Et toutes ces operations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entr'elles un ordre & une priorité de nature, se font toûjours ensemble, sans qu'il y ait entr'elles aucune priorité de tems.

216. En considerant attentivement ces choses, j'espere qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, & sur tout de la sagesse & de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet & sans raison. Et je ne voi pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, & que ces raisons sont tirées de sa bonté: d'où il suit necessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, & par consequent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, & on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a executé? On répond que cela est très-possible & même necessaire, savoir qu'il n'y en ait

ait point : autrement Dieu l'auroit préferé.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'Univers il y en a un meilleur que tous les autres, & que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inferer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle: (ubi supra, ch. 151. p. 899.) *On croyoit disputer avec un homme qui supposât avec nous que la bonté & que la puissance de Dieu sont infinies, aussi-bien que sa sagesse; & l'on voit qu'à proprement parler cet homme suppose que la bonté & que la puissance de Dieu sont renfermées dans des bornes assez étroites.* Quant à cela on y a déja satisfait: l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu: puisqu'on reconnoît qu'elle s'étend *ad maximum, ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction: & l'on n'en donne point à sa bonté; puisqu'elle va au meilleur, *ad optimum*. Mais M. Bayle poursuit: *il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est necessité par sa sagesse à créer, & puis à créer précisément un tel ouvrage, & enfin à le créer précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment un* fatum *plus que Stoïcien, & qui rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur sphere. Il semble que selon ce systême, Dieu auroit pu dire avant même que de former ces decrets, je ne puis sauver un tel homme, ni damner un tel autre,* quippe vetor fatis, *ma sagesse ne le permet pas.*

228. Je réponds que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer: & cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur, cela comprend toute la suite, l'effet & les voïes. Elle l'y porte sans le necessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appellez cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens qui n'est point contraire à la liberté: *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un decret de Dieu, l'ar-

rêt

rêt de sa sagesse. *Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parcequ'on ne le veut pas*, c'est abuser des termes: Le Sage ne veut que le bon: est-ce donc une servitude quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut-on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disoit, que celui-là est dans une servitude naturelle (*naturâ servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplait, & sur tout à ce qui déplait avec raison; la force d'autrui & nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes, & il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paroit donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, & renverse les notions, en appellant *esclavage* l'état de la plus grande & de la plus parfaite liberté.

229. Il avoit encore dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891.) *Si la vertu ou quelque autre bien que ce soit, avoient eu autant de convenance que le vice avec les fins du Créateur, le vice n'auroit pas eu la préference; il faut donc qu'il ait été l'unique moyen dont le Créateur ait pu se servir, il a donc été employé par pure necessité. Comme donc il aime sa gloire, non pas par une liberté d'indifference, mais necessairement, il faut qu'il aime nécessairement tous les moyens sans lesquels il ne pourroit point manifester sa gloire. Or si le vice entant que vice, a été le seul moyen de parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime necessairement le vice entant que vice; à quoi l'on ne peut songer sans horreur, & il nous a revelé tout le contraire.* Il remarque en même tems que certains Docteurs Supralapsaires (comme Retorfort par exemple,) ont nié que Dieu veut le peché entant que peché, pendant qu'ils ont avoüé qu'il veut permissivement le peché entant que punissa-

le & pardonnable; mais il leur objecte qu'une
n n'est punissable & pardonnable, qu'entant
e est vicieuse.

o. M. Bayle suppose faux dans les paroles que
venons de lire, & en tire de fausses conse-
ces: il n'est point vrai, que Dieu aime sa gloi-
ecessairement, si l'on entend par là qu'il est
é necessairement à se procurer sa gloire par les
tures. Car si cela étoit, il se procureroit cet-
oire toûjours & par tout. Le decret de créer
bre: Dieu est porté à tout bien; le bien &
ie le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le
ssite pas: car son choix ne rend point impos-
ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point
ce que Dieu omet implique contradiction. Il
onc en Dieu une liberté, exempte non seule-
de la contrainte, mais encore de la necessité.
entends de la necessité métaphysique, car c'est
necessité morale que le plus sage soit obligé de
sir le meilleur. Il en est de même des moyens
Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour
ui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il
pas un objet du decret de Dieu, comme
n, mais comme condition *sine qua non*; &
c'est pour cela qu'il est seulement permis. On
core moins de droit de dire que le vice est *le*
moyen; il seroit tout-au-plus un des moyens,
un des moindres parmi une infinité d'au-

1. *Autre consequence affreuse*: (poursuit M. Bay-
la fatalité de toutes choses revient, il n'aura pas
ibre à Dieu d'arranger d'une autre maniere les
emens, puisque le moyen qu'il a choisi de mani-
sa gloire étoit le seul qui fût convenable à sa sa-
. Cette prétenduë fatalité ou necessité n'est
morale, comme nous venons de montrer, elle
teresse point la liberté: au contraire, elle en
ose le meilleur usage: elle ne fait point que les

objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. *Que deviendra donc*, (ajoute-t-il) *le franc-arbitre de l'homme? n'y aura-t-il pas eu necessité & fatalité qu'Adam pechât? Car s'il n'eût point peché, il eût renversé le plan unique que Dieu s'étoit fait necessairement.* C'est encore abuser des termes; Adam pechant librement étoit vû de Dieu parmi les idées des possibles, & Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce decret ne change point la nature des objets: il ne rend point necessaire ce qui étoit contingent en soi, ni impossible ce qui etoit possible.

232. M. Bayle poursuit. (p 892.) *Le subtil Scot affirme avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avoit point de liberté d'indifference, aucune Créature ne pourroit avoir cette espece de liberté.* J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifference d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle le reconnoit (plus bas au chap. 168. p. 1111.) que ce qu'on appelle *indifference*, n'exclut point les inclinations & les plaisirs prevenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de necessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore: (au dit ch. 157. pag. 893.) *Si Dieu n'est point déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté, mais par les interêts de sa gloire, qu'il aime necessairement, & qui est la seule chose qu'il aime, car elle n'est point differente de sa substance; & si l'amour qu'il a pour lui-même l'a necessité à manifester sa gloire par le moyen le plus convenable, & si la chute de l'homme a été ce moyen-là; il est évident que cette chute est arrivée de toute necessité, & que l'obéissance d'Eve & Adam aux ordres de Dieu étoit impossible.* Toujours le même abus: L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de

la

la procurer, ne l'eſt nullement : l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point neceſſité aux actions au dehors, elles ont été libres ; & puisqu'il y avoit des plans poſſibles, où les premiers parens ne pecheroient point, leur peché n'etoit donc point neceſſaire. Enfin nous diſons en effet ce que M. Bayle reconnoit ici ; *que Dieu s'eſt déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de ſa bonté* ; & nous ajoûtons, qne ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponſe a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 195. p. 1071.) *Le moyen le plus propre pour parvenir à une fin, eſt neceſſairement unique*, (c'eſt fort bien dit, au moins dans les cas où Dieu a choiſi. *donc ſi Dieu a été porté invinciblement à ſe ſervir de ce moyen, il s'en eſt ſervi neceſſairement*. Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plûtôt il s'y eſt déterminé ; mais ce qui eſt certain n'eſt pas toûjours neceſſaire, ou abſolument invincible ; la choſe pouvoit aller autrement, mais cela n'eſt point arrivé, & pour cauſe. Dieu a choiſi entre de differens partis tous poſſibles : ainſi metaphyſiquement parlant, il pouvoit choiſir ou faire ce qui ne fut point le meilleur ; mais il ne le pouvoit point moralement parlant, Servons-nous d'une comparaiſon de Geometrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faiſant abſtraction des empêchemens, & autres conſiderations accidentelles du milieu) eſt unique, c'eſt celui qui va par la ligne la plus courte, qui eſt la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de neceſſité qui m'oblige d'aller par la ligne droite ; mais auſſi-tôt que je choiſis le meilleur, je ſuis détermine à y aller, quoique ce ne ſoit qu'une neceſſite morale dans le Sage ; c'eſt pourquoi les conſequences ſuivantes tombent :] *donc il n'a pu faire que ce qu'il a fait, donc ce qui n'eſt point arrivé ou n'arrivera jamais*,

mais, est absolument impossible; [ces consequences tombent, dis-je, car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées & n'arriveront jamais, & qui cependant sont concevables distinctement, & n'impliquent aucune contradiction; comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles? M. Bayle a refuté cela lui-même dans un endroit opposé aux Spinosistes que nous avons cité ci-dessus, & il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction : maintenant il change de stile & de termes.] *Donc la perseverance d'Adam dans l'innocence a été toujours impossible, donc sa chute étoit absolument inévitable, & antecedemment même au decret de Dieu, car il impliqueroit contradiction que Dieu pût vouloir une chose oposée à sa sagesse: c'est au fond la même chose de dire, cela est impossible à Dieu, & de dire, Dieu le pourroit faire s'il vouloit, mais il ne peut pas le vouloir*. C'est abuser des termes en un sens que de dire ici on peut vouloir, on veut vouloir: la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'en implique point, & dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir.]

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement, autrement on changeroit la nature des termes, & on rendroit inutile la distinction entre le possible & l'actuel; comme faisoit Abaillard, & comme Wiclef paroit avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes & choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou necessaire, & qu'on y fait entrer la consideration de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, & c'est pour

pour cela qu'il choisit librement, & qu'il n'est point necessité, il n'y auroit point de choix ni de liberté, s'il n'y avoit qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes de M. Bayle, afin de ne rien négliger, de ce qu'un si habile homme a opposé : ils se trouvent au chap. 151. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, p. 900. 901. Tom. 3.

PREMIER SYLLOGISME.

Dieu ne peut rien vouloir qui soit opposé à l'amour necessaire qu'il a pour sa sagesse.

Or le salut de tous les hommes est opposé à l'amour necessaire que Dieu a pour sa sagesse.

Donc Dieu ne peut pas vouloir le salut de tous les hommes.

La majeure est évidente par elle-même, car on ne peut rien dont l'opposé soit necessaire; mais on ne peut point laisser passer la mineure; car quoique Dieu aime necessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte, ne laissent pas d'être libres, & les objets où sa sagesse ne le porte point, ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté consequente & decretoire. Et cette volonté consequente n'étant qu'un resultat des volontés libres antecedentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

237

SECOND SYLLOGISME.

L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entr'autres choses le peché de tous les hommes, & la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Or Dieu veut necessairement l'ouvrage le plus digne de sa sagesse.

Il veut donc necessairement l'ouvrage qui comprend entr'autre les pechés de tous les hommes, & la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les decrets de Dieu sont toûjours libres, quoique Dieu y soit toûjours porté par des raisons qui consistent dans la vuë du bien : car être necessité moralement par la sagesse, être obligé par la consideration du bien, c'est être libre, c'est n'être point necessité métaphysiquement. Et la métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152.) contre le systême des Supralapsaires, & particulierement contre le Discours que Theodore de Beze fit dans le Colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner, mais j'avoue que le systême même de Beze ne satisfait point. Ce Colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. *Dieu a créé le Monde à sa gloire; sa gloire n'est connuë* (selon Beze) *si sa misericorde & sa justice n'est déclarée : pour cette cause il a déclaré aucuns certains hommes de pure grace à vie éternelle, & aucuns par juste jugement à damnation éternelle. La misericorde présuppose la misere, la justice présuppose la coulpe,* (il pouvoit ajouter qu'encore *la misere* suppose la *coulpe*.) *Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, il a créé l'homme bon & juste, mais muable, & qui peut pecher de sa franche volonté. L'homme n'est point chû à la volée ou temerairement, ni par les causes ordonnées par quelque autre Dieu, selon les Manichéens, mais par la providence de Dieu; toutefois de telle sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans la faute : par autant que l'homme n'a point été contraint de pecher.*

239. Ce systême n'est pas des mieux imaginez : il

il n'est pas fort propre à faire voir la Sagesse, la Bonté & la Justice de Dieu; & heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misere, il n'y auroit ni coulpe, ni misere dans le monde, car celles qu'on allegue ici ne suffisent point. Il déclareroit mieux sa misericorde en empêchant la misere, & il déclareroit mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considere que Dieu parfaitement bon & sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, felicité, dont le meilleur plan de l'Univers est capable; & que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout, l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infelicité, & permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remede qui remplit ce qui manque à tous les systêmes, de quelque maniere qu'on range les decrets. S. Augustin a déja favorisé ces pensees, & l'on peut dire d'Eve ce que le Poëte dit de la main de Mutius Scævola :

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le celebre Prélat Anglois, qui a fait un Livre ingenieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentimens

 que

que j'ai soutenus ici, & paroisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas les regles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais décernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise, & comme si même la volonté de la Créature, entant que libre, ne choisissoit pas, parceque l'objet lui paroit bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet; cet Evêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paroit contraire dans la sienne. Il *dit que ce qu'une cause infiniment sage & libre a choisi est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi.* N'est-ce pas reconnoitre que la bonté est l'objet & la raison de son choix? dans ce sens on dira fort bien ici.

Sic placuit Superis; quærere plura, nefas.

ESSAIS

SUR LA

BONTÉ DE DIEU,

LA

LIBERTÉ DE L'HOMME

ET

L'ORIGINE DU MAL.

TROISIÉME PARTIE.

241. Nous voilà débaraſſés enfin de la cauſe morale du mal moral: *le mal phyſique*, c'eſt à dire les ſouffrances, les miſeres, nous embaraſſeront moins, étant des ſuites du mal moral. *Pœna eſt malum paſſionis, quod infligitur ob malum actionis*, ſuivant Grotius. L'on pâtit parcequ'on a agi; l'on ſouffre du mal, parcequ'on fait mal:

Noſtrorum cauſa malorum
Nos ſumus.

Il eſt vrai qu'on ſouffre ſouvent pour les mauvaiſes actions d'autrui; mais lorsqu'on n'a point de

 part

part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question *du mal physique*, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du *mal métaphysique*, dont les monstres & les autres irregularités apparentes de l'Univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances & les monstres sont dans l'ordre; & il est bon de considerer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces défauts & ces monstres, que de violer les Loix generales, comme raisonne quelquefois le R. P. Mallebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les regles, & se trouvent conformes à des volontés generales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir; c'est pourquoi j'ai déja remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les évenemens individuels sans exception sont des suites des volontés generales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans l'ordre, & où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouïr, pour ainsi dire, de la vuë des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *series* de nombres tout à-fait irreguliere en apparence, où les nombres croissent & diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucune ordre: & cependant celui qui saura la clef du chifre, & qui entendra l'origine & la construction de cette suite de nombres pourra donner une regle, laquelle étant bien entenduë, fera voir que la *series* est tout-à-fait reguliere, & qu'elle a même de belles proprietés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes:

gnes: une ligne peut avoir des tours & des retours, des hauts & des bas; des points de rebrouſſement, & des points d'inflexion; des interruptions, & d'autres varietés, de telle ſorte qu'on n'y voie ni rime, ni raiſon, ſur tout en ne conſiderant qu'une partie de la ligne, & cependant il ſe peut qu'on en puiſſe donner l'équation & la conſtruction, dans laquelle un Geometre trouveroit la raiſon & la convenance de toutes ces prétendues irregularités: & voilà comment il faut encore juger de celles des monſtres, & d'autres prétendus défauts dans l'Univers,

243. C'eſt dans ce ſens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.) *Ordinatiſſimum eſt, minus interdum ordinatè fieri aliquid.* Il eſt dans le grand ordre qu'il y ait quelque petit deſordre; & l'on peut même dire que ce petit deſordre n'eſt qu'apparent dans le tout, & il n'eſt pas même apparent par rapport à la felicité de ceux qui ſe mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monſtres, j'entens encore quantité d'autres défauts apparens: Nous ne connoiſſons preſque que la ſuperficie de notre Globe, nous ne pénetrons guéres dans ſon interieur, au-delà de quelques centaines de toiſes: ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroit l'effet de quelques grands bouleverſemens; il ſemble que ce Globe a été un jour en feu, & que les rochers qui font la baſe de cette écorce de la terre, ſont des ſcories reſtées d'une grande fuſion; on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux & de mineraux, qui reſſemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux: & la mer toute entiere peut être une eſpece d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de Tartre ſe fait dans un lieu humide. Car lorſque la ſurface de la terre s'étoit refroidie après le grand incendie; l'humidité que le feu avoit pouſſée dans

l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, & a dissout & imbibé le sel fixe resté dans les cendres, & a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre Globe pour faire l'Ocean plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu il faut juger que la terre & l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croute formée par le refroidissement qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entr'autres M. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roi de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué, & plusieurs déluges & inondations ont laissé des sedimens, dont on trouve des traces & des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, & le Globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinuë ces grands changemens en peu de mots : la séparation de la lumiere & des tenebres indique la fusion caussée par le feu, & la separation de l'humide & du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces desordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent presentement, que nous leur devons nos richesses & nos commodités, & que c'est par leur moyen que ce Globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces desordres sont allés dans l'ordre. Les desordres vrais ou apparens que nous voyons de loin, sont les taches du Soleil & les Cometes : mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de reglé. Il y a eu un tems que les Planetes passoient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve regulier. peut-être qu'il en est de même des Cometes, la Posterité le saura.

246. On ne compte point parmi les desordres l'inégalité des conditions, & M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût

également

également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles & de fleurs? pourquoi les fourmis ne sont pas paons? Et s'il falloit de l'égalité par tout, le pauvre presenteroit requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira qu'il y a de la difference entre une privation du bien & un desordre: entre un desordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, & un desordre dans les creatures raisonnables, qui consiste dans le crime & dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, & nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux, ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre défaut veritable qui seroit dans l'Univers, quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les desordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix & la felicité des créatures raisonnables; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure, selon lui, (Réponse posthume à M. Jaquelot, p. 183,) *que Dieu n'a créé le Monde que pour faire voir sa science infinie de l'Architectûre & de la Mechanique, sans que son attribut de bon & d'ami de la vertu, ayent eu aucune part à la construction de ce grand Ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit que de science, il aimeroit mieux laisser perir tout le Genre humain, que de souffrir que quelques atomes aillent plus vîte ou plus lentement, que les loix generales ne le demandent.* M. Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du systême de l'harmonie generale que

je conçois, & qui porte que le regne des causes efficientes, & celui des causes finales, sont paralleles entr'eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte; que la matiere est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; & qu'il se trouvera par consequent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques & moraux ensemble.

258. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employoit-il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés, mais un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, & rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse generale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, & n'a employé que les miracles qui y étoient necessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'Univers: il replique que c'est une illusion, & que le miracle des nôces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considerer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249 Quant aux *miracles* (dont nous avons déja dit quelque chose ci-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte: il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministere de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; & ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus

plus subtils & plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, & par rapport à nous; comme nos Ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espece. Mais la creation, l'incarnation, & quelques autres actions de Dieu passent toute la force des creatures, & sont veritablement des miracles, ou même des mysteres. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout les cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, & de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun, & après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seroient venuës sans le miracle : après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroit.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulieres la conduite que Dieu a tenuë à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux : & je voi que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut être parcequ'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment: & c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bêtes, que plusieurs Cartesiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*. Il est impossible qu'un innocent soit miserable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inserer que les bêtes

n'ont

n'ont point de sentimens, parceque je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misere, si elle n'est pas accompagnée de reflexion. Il en est de même de la felicité: sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paroit que leurs plaisirs & leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme : car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joye qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, & où ils agissent presque par le seul instinct, & par les seules impressions des experiences sensuelles: & dans cet état, leurs plaisirs & leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons-là les bêtes, & revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que M. Bayle agite cette Question; s'il y a plus de mal physique, que de bien physique dans le monde? Rép. aux Questions d'un Provinc. ch. 75. Tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens & ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, & je comprens là-dessous la douleur, le chagrin; & toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir? M. Bayle paroit être dans ce sentiment, mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien quand on n'a point de mal: c'est un degré de la sagesse de n'avoir rien de la folie,

Sapientia prima est
Stultitia caruisse.

C'eſt comme on eſt fort louable, quand on ne ſauroit être blâmé avec juſtice;

Si non culpabor, ſat mihi laudis erit.

Et ſur ce pied-là, tous les ſentimens qui ne nous déplaiſent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, & dont l'empêchement nous incommoderoit, ſont des biens phyſiques, lors même qu'ils ne nous cauſent aucun plaiſir; car leur privation eſt un mal phyſique. Auſſi ne nous appercevons-nous du bien de la ſanté, & d'autres biens ſemblables, que lorſque nous en ſommes privés. Et ſur ce pied-là, j'oſerois ſoutenir que même en cette vie les biens ſurpaſſent les maux, que nos commodités ſurpaſſent nos incommodités, & que M. Deſcartes a eu raiſon d'écrire (Tom. 1. Lettre 9.) *que la Raiſon naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.*

252. Il faut ajouter que l'uſage trop fréquent, & la grandeur des plaiſirs ſeroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut mal, & Scioppius ne fit que ſemblant ſans doute de porter envie aux paſſereaux, pour badiner agréablement dans un Ouvrage ſavant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la ſanté, & diminuent la délicateſſe d'un ſentiment exquis; & generalement les plaiſirs corporels ſont une eſpece de dépenſe en eſprits, quoiqu'ils ſoient mieux réparés dans les uns, que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal ſurpaſſe le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (Lettre 134.) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la providence

dence lui avoit deja imposée. Mais j'ai déja dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celui qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit deja joué, s'il eût eté nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs & les plus utiles pour faire durer la joye. Cardan deja vieillard etoit si content de son etat qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celui d'un jeune homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même sans le critiquer. Il paroit que le savoir a des charmes qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtes. Je n'entens pas un simple savoir des faits sans celui des raisons, mais tel que celui de Cardan, qui etoit effectivement un grand homme avec tous ses defauts, & auroit eté incomparable sans ces defauts.

> *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!*
> *Ille metus omnes & inexorabile fatum*
> *Subjecit pedibus.*

Ce n'est pas peu de chose d'être content de Dieu & de l'Univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les Stoiciens & les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de difference entre la veritable morale & la leur, qu'il y en a entre la joye & la patience; car leur tranquillité n'etoit fondée que sur la necessité; la notre le doit être sur la perfection & sur la beauté des choses, sur notre propre felicité.

255. Mais

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles ? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du Sage ? Aristote en demeure d'accord : les Stoïciens étoient d'un autre sentiment, & même les Epicuriens. M. Descartes a renouvellé celui de ces Philosophes : il dit dans la Lettre qu'on vient de citer : *Que même parmi les plus tristes accidens & les plus pressantes douleurs, on y peut toûjours être content, pourvu qu'on sache uger de la Raison.* M. Bayle dit là-dessus, (Rép. au Prov. T. 3. ch. 157. p. 991.) *que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remede dont presque personne ne sait la préparation.* Je tiens que la chose n'est point impossible, & que les hommes y pourroient parvenir à force de méditation & d'exercice. Car sans parler des vrais martyrs, & de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en-haut, il y en a eu de faux qui les ont imités ; & cet esclave Espagnol qui tua le Gouverneur Carthaginois, pour vanger son maître, & qui en témoigna beaucoup de joye dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes ; pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui ? On peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage :

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des Nations entieres, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, & autres peuples de l'Amerique, nous font une grande leçon là-dessus : l'on ne sauroit lire sans étonnement avec quelle intrepidité & presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtissent à petit feu, & les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps & du cœur, & les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manieres,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un geant est à un nain, une montagne à une colline :

Quantus Eryx, & quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps & d'esprit fait dans ces Sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joye dominante fondée en raisons ; par un grand exercice à conserver une certaine presence d'esprit au milieu des distractions & des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins sujets & éleves du Vieux ou plûtôt du seigneur (*Senior*) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionnaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peut-être quelque chose d'approchant. & ce Calanus qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, & exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens Philosophes de leur païs. Je ne m'attens pas qu'on fonde si-tôt un Ordre Religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection : De telles gens seroient trop au dessus des autres, & trop formidables aux Puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux

aux extrêmités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guéres d'en faire provision aux dépens de nos commodités ordinaires, quoiqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdroit.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déja le mal, puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remede. Euripide l'a dit aussi:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.

Mala nostra longè judico vinci à bonis.

Homere & plusieurs autres Poëtes, étoient d'un autre sentiment, & le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plûtôt notre attention que le bien: mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajoûter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marâtre, & qui prétend que l'homme est la plus miserable & la plus vaine de toutes les Créatures. Ces deux épithetes ne s'accordent point, on n'est pas assez miserable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine; apparemment parcequ'ils ne voyent point d'autres Créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, & ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Meric Casaubon, qui dans ses Notes sur le Xenophane de Diogene Laërce loue fort les beaux sentimens d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, *quæ spirant θεόπνευστον pectus.* Seneque (Lib. 4. c. 5. de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la nature nous a comblés. M. Bayle dans son Dictionnaire, article Xenophane, y oppose plusieurs autoritez, & entr'autres celles du Poëte Diphilus dans les Collections de Stobée, dont

dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin:

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundis uno terna pro bono mala.

259. M, Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès seroit bientôt terminé à l'avantage de Pline, & qu'Euripide perdroit sa cause. En cela je ne m'y oppose pas, nos vices surpassent sans doute nos vertus, & c'est l'effet du peché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, & que même quelques Théologiens abbaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre Religion, en disant que les vertus des Payens n'étoient que *Splendida peccata*, des vices éclatans. C'est une saillie de S. Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture, & qui choque la Raison. Mais il ne s'agit ici que du bien & du mal physique, & il faut comparer particulierement les prosperités & les adversités de cette vie. M. Bayle voudroit presque écarter la consideration de la santé; il la compare aux corps rarefiés, qui ne se font guéres sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, & qui pesent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déja remarqué que trop de plaisirs corporels seroient un vrai mal, & la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. instit. lib. 3. cap. 18.) avoit dit, que les hommes sont si délicats qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tous les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce

sen-

sentiment pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je reponds que le present sentiment n'est rien moins que la veritable mesure du bien & du mal passé & futur. Je lui accorde qu'on est mal pendant qu'on fait ces réflexions chagrines, mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, & que tout compté & tout rabbatu le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Payens, peu contens de leurs Dieux, se soient plaints de Promethée & d'Epimethée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; & qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silene nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roi Midas, & pour le prix de sa delivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence; que le premier & le plus grand des biens étoit de ne point naitre, & le second, de sortir promtement de cette vie. (Cic. Tuscul. lib. 1.) Platon a cru que les ames avoient été dans un état plus heureux, & plusieurs des Anciens, & Ciceron entr'autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance,) ont cru que pour leurs pechés elles ont été confinées dans les corps comme dans une prison. Ils rendoient par là une raison de nos maux, & confirmoient leurs préjugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Payens, les maux de cette vie seroient contrebalancés & surpassés par les biens des vies passées & futures; j'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; & joignant les motifs de la Religion, nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, & de nos maux, il sera bon de lire Cardan *de utilitate ex adversis capienda*, & Novarini *de occultis Dei Beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des G
qui passent pour les plus heureux: l'usage
nuel du beau côté de leur condition les rend
sibles au bien, mais très-sensibles au mal.
qu'un dira: tant pis pour eux, s'ils ne save
jouïr des avantages de la nature & de la for
est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a c
dant des Grands plus sages, qui savent me
profit les faveurs que Dieu leur a faites,
consolent facilement de leurs malheurs, & q
rent même de l'avantage de leurs propres faut
Bayle n'y prend point garde: & il aime mie
couter Pline, qui croit qu'Auguste, Prince de
favorisés de la fortune, a senti pour le moins
de mal que de bien. J'avoue qu'il a trou
grands sujets de chagrin dans sa famille, &
le remords d'avoir opprimé la République, l'a
être tourmenté: mais je crois qu'il a été tro
pour s'affliger du premier, & que Mecenas
fait concevoir apparemment, que Rome avo
soin d'un Maître. Si Auguste n'avoit poin
converti sur ce point, Virgile n'auroit jama
d'un damné:

Vendidit hic auro patriam, Dominumque pot
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste auroit cru, que lui & Cesar étoient
gnés par ces vers, qui parlent d'un Maitre d
à un Etat libre. Mais il y a de l'apparence
en faisoit aussi peu d'application à son Regne,
regardoit comme compatible avec la liberté
comme un remede necessaire des maux publics
les Princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se
des Rois blâmés dans le Telemaque de Mon
de Cambray. Chacun croit être dans le bon d
Tacite, Auteur desinteressé, fait l'Apologie d
guste en deux mots au commencement de ses
nales. Mais Auguste a pu mieux que personn

ger de son bonheur; il paroit être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie, car en mourant il dit un vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce *Plaudite* qu'on avoit coutume de dire à l'issuë d'une Piece de theatre bien jouée. Suetone le rapporte:

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au Genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbin Maimonides, (dont on ne reconnoît pas assez le merite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum*. (p. 3. cap. 12.) *Il s'éleve souvent des pensées dans les ames des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde: & l'on trouve souvent dans les poësies & dans les chansons des Payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires & continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes qui veulent passer pour sages ont donné là-dedans. Et un Auteur celebre nommé* Alrasi, *dans son Sepher Elohuth ou Theosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y a plus de maux que de biens, & qu'il se trouveroit, en comparant les recreations & les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tranquillité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les défauts, les soucis, les chagrins & les afflictions, dont il est accablé, que notre vie est un grand mal, & une veritable peine qui nous est infligée pour nous punir.* Maimonides ajoute que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, &

qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne, d'où ils inferent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.

263. M. Bayle dit que cette remarque de Maimonides ne va point au but, parceque la question est; si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considerant les paroles du Rabbin; je trouve que la question qu'il forme est generale, & qu'il a voulu refuter ceux qui la décident par une raison particuliere, tirée des maux du Genre humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: & il y a de l'apparence que l'Auteur qu'il refute a aussi parlé du bien & du mal en general. Maimonides a raison de dire que si l'on consideroit la petitesse de l'homme par rapport à l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la superiorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les Corps celestes, ni parmi les élemens & les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs especes d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au Genre humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considerer que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral & physique dans les Créatures raisonnables en general, & que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces Créatures, ne soit le plus parfait Etat: comme en considerant le bien & le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence, & qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique & le bien moral; il faut dire que l'Univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systêmes.

264. Au

. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on
ntrer notre faute en ligne de compte, lors-
parle de nos souffrances. Il a raison, quand
it simplement d'estimer ces souffrances; mais
. est pas de même, quand on demande, s'il
s attribuer à Dieu; ce qui est principalement
:t des difficultés de M. Bayle, quand il op-
a Raison ou l'experience à la Religion. Je
'il a coutume de dire, qu'il ne sert de rien de
ir à notre franc-arbitre, puisque ses objec-
:endent encore à prouver que l'abus du franc-
: ne doit pas moins être mis sur le compte de
qui l'a permis; & qui y a concouru; & il
comme une maxime, que pour une dif-
de plus ou de moins on ne doit pas aban-
r un systême. C'est ce qu'il avance particu-
ent en faveur des Methodes des rigides & du
: des Supralapsaires. Car il s'imagine qu'on
t tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse tou-
difficultés en leur entier, parceque les au-
stêmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-
ne peuvent pas les resoudre toutes. Je tiens
veritable systême que j'ai expliqué, satisfait
: cependant quand cela ne seroit point, j'a-
que je ne saurois goûter cette maxime de
yle, & je prefererois un systême qui leveroit
ande partie des difficultés, à celui qui ne fa-
it à rien. Et la consideration de la méchan-
es hommes, qui leur attire presque tous leurs
urs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun
de se plaindre. Il n'y a point de justice qui
se mettre en peine de l'origine de la ma-
un scelerat, quand il n'est question que de le
: autre chose est, quand il s'agit de l'empê-
L'on sait bien que le naturel, l'éducation,
versation, & souvent même le hazard, y ont
oup de part; en est-il moins punissable?
. J'avoue qu'il reste encore une autre diffi-

culté : car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchans de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même & à ceux qui l'honorent, & qui l'aiment, la justification de son procedé à l'égard de la permission du vice & du crime. Mais Dieu y a déja satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas: & en nous donnant la lumiere de la Raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espere de l'avoir montré dans ce Discours, & d'avoir éclairci la chose dans la partie précedente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons generales. Après cela, la permission du peché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune difficulté, & nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, & comme font presque tous les Peres de l'Eglise, & les Prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon, que *per la predica*, il suffit de considerer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paroître plus juste ni plus exact que cette methode. Car Dieu ayant trouvé déja parmi les choses possibles, avant ses Decrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, & se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan general le demandoit: de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin, & prêcher comme Pelage.

266. Cette methode de dériver le mal de peine du mal de coulpe qui ne sauroit être blâmée, sert sur tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois Professeur en Philosophie à Altorf, (Université établie dans le païs de la République de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotelicien, mais qui a été reconnu enfin Socinien caché:

avoit

avoit fait un petit Discours intitulé, *Démonstration contre l'éternité des peines.* Elle étoit fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie & une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande, & je repondis qu'il y avoit une consideration à faire, qui etoit échappée à feu Monsieur Sonerus : c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnez demeurant méchans, ils ne pouvoient être tirés de leur misere; & qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le peché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; these que je n'avois pas assez examinée pour en prononcer. Je sai que l'opinion commune des Scholastiques après le Maître des Sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ni merite ni démerite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Théologien celebre à Rostock, l'a fort bien refutée dans son Livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit il, (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature, la justice lui est essentielle, la mort a fermé la porte de la grace, & non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles Théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je viens de faire. Jean Gerhard Théologien celebre de la Confession d'Ausbourg (*in Locis Theol. loco de inferno* §. 60.) allegue entr'autres argumens, que les damnés ont toûjours une mauvaise volonté, & manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, (dans son Traité *de Fide*) pourquoi le péché merite une peine éternelle, après avoir allegué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allegue

 aussi

aussi cette seconde raison, *quòd non cessante peccato non potest cessare poena*. Et le P. Drexelius Jesuite, dit dans son Livre intitulé *Nicetas*, *ou l'incontinence Triomphée*, (liv. 2. ch. 11. §. 9) *Nec mirum damnatos semper torqueri, continuè blasphemant, & sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur*. Il rapporte & approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité, (liv. 2. ch. 15.) en disant: *Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideò semper puniuntur*. Et il donne à connoître par-là que ce sentiment est assez ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allegue encore une raison plus subtile, prise du Pape Gregoire le Grand, (lib. 4. Dial. c. 44.) que les damnés sont punis éternellement, parceque Dieu a prévu par une espece de science moyenne qu'ils auroient toûjours peché, s'ils avoient toûjours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothese où il y a bien à dire. M. Fecht allegue encore plusieurs celebres Théologiens Protestans pour le sentiment de M. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. M. Jurieu dans son Livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celui que M. Nicole avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379.) *que la Raison nous dit, qu'une Créature qui ne peut cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être miserable*. Monsieur Jaquelot, dans son Livre de la Conformité de la Foi & de la Raison (p. 220.) croit, *que les damnés doivent subsister éternellement, privés de la gloire des bienheureux, & que cette privation pourroit bien être l'origine & la cause de toutes leurs peines, par les réflexions que ces malheureuses Créatures feront sur leurs crimes qui les auront privées d'un bonheur éternel*.

nel. On sait quels cuisans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui se voyent privés d'un bien, d'un honneur considerable qu'on leur avoit offert, & qu'ils ont rejetté, sur tout lorsqu'ils en voyent d'autres qui en sont revêtus. Ce tour est un peu different de celui de M. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnes sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourmens. L'Origeniste de M. le Clerc ne s'en éloigne pas entierement, lorsqu'il dit dans la Bibliotheque Choisie, (Tom. 7. p. 341.) *Dieu qui a prévu que l'homme tomberoit, ne le damne pas pour cela, mais seulement parceque pouvant se relever, il ne se releve pas, c'est-à dire, qu'il conserve librement ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie.* S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchans à la continuation de leur coulpe.

269. M. Bayle dit (Rép. au Provinc. chap. 175. p. 1188.) *que ce dogme de l'Origeniste est heretique, en ce qu'il enseigne que la damnation n'est pas simplement fondée sur le peché, mais sur l'impenitence volontaire:* mais cette impenitence volontaire n'est-elle pas une continuation du peché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parceque l'homme pouvant se relever, ne se releve pas, & j'ajouterois que c'est parceque l'homme ne s'aide pas du secours de la grace pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toûjours dans l'homme qui peche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, & une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exemt de la necessité, mais non exemt de la certitude, reste dans les damnés aussi-bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on

a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un Livre de l'Origine du mal, sur lequel M. Bayle a fait des remarques dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, parle fort ingenieusement des peines des damnés. On represente le sentiment de ce Prélat (après l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit *des damnés tout autant de fous qui sentiront vivement leurs miseres, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, & qui aimeront mieux être, & être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colere, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur misere. On ajoute, que les impies auront tellement accoutumé leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront plus desormais d'autres, & passant perpetuellement d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de desirer perpetuellement des choses dont ils ne pourront jouir, & dont la privation les jettera dans des desespoirs inconcevables, sans que l'experience les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir, parceque par leur propre faute ils auront entierement corrompu leur entendement, & l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose.*

271. Les Anciens ont déja conçu que le Diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourmens, & qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorete étant en vision tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute, mais que le Diable rebuta ce médiateur d'une étrange maniere. Au moins les Théologiens conviennent ordinairement que les Diables & les damnés haïssent Dieu

&

& le blasphément, & un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misere. On peut lire sur cela le savant Traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du Pape Gregoire le Grand est connu, comme si par ses prieres il avoit tiré de l'enfer l'ame de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si celebre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de surpasser Auguste en bonheur & Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prieres, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prieres de saint Gregoire avoient la force des remedes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des enfers; & s'il avoit continué de faire de telles prieres, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vita,
Ipse repertorem Medicinæ talis & artis
Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalc Moine du neuvième siécle, qui a brouillé ensemble les Théologiens de son tems, & même ceux de nôtre, vouloit que les reprouvés devoient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables; mais on n'a jamais droit de se croire reprouvé, tant qu'on vit. Le passage *de la Messe des morts* est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnez; & suivant l'hypothese que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter *meliorem mentem*. Origene s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié, & ne supprimera pas toutes ses mi-

fericordes dans fa colere; S. Auguftin répond (Enchirid. c. 113.) qu'il fe peut que les peines des damnés durent éternellement, & qu'elles foient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini quant à la durée; & neanmoins elle auroit un *non plus ultra*, quant à la grandeur de la diminution; comme il y a des figures afymptotes dans la Geometrie, où une longueur infinie ne fait qu'un efpace fini. Si la Parabole du mauvais Riche reprefentoit l'état d'un veritable damné, les hypothefes qui les font fi fous & fi méchans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour fes freres, ne paroit point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Gregoire le Grand IX. Mor. 39. croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la fienne: mais cette crainte n'eft pas affez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, fur le Maître des Sentences, dit que le mauvais riche auroit fouhaité de voir damner tout le monde, mais puifque cela ne devoit point arriver, il fouhaitoit plûtôt le falut de fes freres, que celui des autres. Il n'y a pas trop de folidité dans cette réponfe. Au contraire, la miffion du Lazare qu'il fouhaitoit, auroit fervi à fauver beaucoup de monde: & celui qui fe plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il fouhaite celle de tout le monde, fouhaitera peut-être celle des uns, plus que celle des autres; mais abfolument parlant, il n'aura point de penchant à faire fauver quelqu'un. Quoiqu'il en foit, il faut avouer que tout ce détail eft problématique, Dieu nous ayant revelé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, & non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puifqu'il eft permis deformais de recourir à l'abus du libre arbitre, & à la mauvaife volonté, pour rendre raifon des autres maux, depuis que la permiffion Divine de cet abus eft juftifiée

d'une

d'une maniere aſſez évidente, le ſyſtême ordinaire des Théologiens ſe trouve juſtifié en même tems. Et c'eſt à preſent que nous pouvons chercher ſûrement l'origine du mal dans la liberté des Créatures. La premiere méchanceté nous eſt connuë, c'eſt celle du Diable & de ſes Anges: le Diable peche dès le commencement, & le Fils de Dieu eſt apparu afin de défaire les œuvres du Diable. 1, Jean III. 8. Le Diable eſt le pere de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, & n'a point perſeveré dans la verité. Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les Anges qui ont peché, mais les ayant abimés avec des chaines d'obſcurité, il les a livrés pour être reſervés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a reſervé ſous l'obſcurité en des liens *éternels*, (c'eſt-à-dire durables) juſqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur origine (ou leur dignité) mais ont quitté leur propre demeure. Jud. V. 6. d'où il eſt aiſé de remarquer, qu'une de ces deux Lettres doit avoir été vuë par l'Auteur de l'autre.

274. Il ſemble que l'Auteur de l'Apocalypſe à voulu éclaircir ce que les autres Ecrivains Canoniques avoient laiſſé dans l'obſcurité: il nous fait la narration d'une bataille qui ſe donna dans le Ciel. Michael & ſes Anges combattoient contre le Dragon, & le Dragon combattoit lui & ſes Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, & leur place ne fut plus trouvée dans le Ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appellé Diable & Satan, qui ſeduit tout le monde, fut jetté en terre, & ſes Anges furent jettés avec lui, Apoc. XII. 7, 8, 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le deſert, & qu'on ait voulu indiquer parlà quelque révolution favorable à l'Egliſe, il paroit que le deſſein de l'Auteur a été de marquer en même tems & l'ancienne chute du premier ennemi, & une chute nouvelle d'un ennemi nou-

 veau.

veau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parcequ'il étoit écrit dans le Livre des verités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout decret de Dieu, que cette Créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit créée. Il en est de même d'Eve & d'Adam; ils ont peché librement, quoique le Diable les ait seduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux-mêmes, & en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, & même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurcit, Exod. IV. 21. & VII. 3. Es. LXIII. 17. que Dieu envoye un esprit de mensonge, 1. Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2. Thess. II. 11. qu'il a deçu le Prophete, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Semei de maudire, 2. Sam. XVI. 10. que les enfans d'Eli ne voulurent point écouter la voix de leur Pere, parceque Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été fait par la malice des brigands, Job I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exod. IX. 16. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à deshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages & aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, & en entendant ne comprennent point, parcequ'autrement ils se pourroient convertir, & leurs pechés leur pourroient être pardonnés, Marc IV. 12. Luc VIII. 10. que Jesus a été livré par le conseil défini, & par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate & Herode, avec les Gentils & le peuple d'Israël, ont fait ce que la main & le conseil de Dieu avoient auparavant déterminé, Act. IV. 27. 28. qu'il venoit de l'Eternel, que les ennemis endur-

durcissoient leur cœur, pour sortir en bataille contre Israël, afin qu'il les détruisît sans qu'il leur fît aucune grace, Jos. XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, & l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre, Es. XIX. 14. que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parceque cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. Rois XII. 15. qu'il changea les cœurs des Egyptiens de sorte qu'ils eurent son peuple en haine. Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions & autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice & aux mauvaises actions, & y contribuent; Dieu le prévoyant bien, & ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons superieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, & même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male; nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la *Seconde Partie*.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. Mais aussi il l'a fait libre, l'homme en a mal usé, il est tombé, mais il reste toûjours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu: Je prens aujourd'hui à témoins les Cieux & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort, la benediction & la malediction; choisis donc la vie, Deut. XXX. 19: Ainsi a dit l'Eternel, je mets devant vous le chemin de la vie & le chemin de la mort. Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui donnant ses ordonnances & ses commandemens; si tu veux, tu garderas les commandemens, (ou ils te garderont.) Il a mis devant toi le feu & l'eau pour étendre ta main où tu voudras, Sirac. XV. 14. 15. 16. L'hom-

me tombé, & non regeneré, est sous la domination du peché & de Satan, parcequ'il s'y plaît, il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc-arbitre & le serf arbitre sont une même chose.

278. Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu, mais chacun est tenté, quand il est attiré & amorcé par sa propre concupiscence, Jac. I. 14. Et Satan y contribuë, il aveugle les entendemens des incredules, 2, Cor. IV. 4. Mais l'homme s'est livré au Demon par sa convoitise: le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déja dit, & Ciceron le repete. *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme S. Augustin l'a rémarqué. Tout *plaisir* est un sentiment de quelque perfection: l'on *aime* un objet, à mesure qu'on en sent les perfections; rien ne surpasse les perfections divines, d'où il suit que la charité & l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénetré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parcequ'ils sont occupés & remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible, & comme nous ne pechons point necessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du peché; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; & quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut resister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain & infaillible par avance qu'on cedera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toûjours distinguer entre l'infaillible & le necessaire.

280. Le systême de ceux qui s'appellent Disciples

ples de S. Augustin, ne s'en eloigne pas entierement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. *Dans les expressions*, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *necessaire ou contingent*, *possible ou impossible*, qui donne quelquefois prise, & qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Löscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxysmes du Decret absolu, Luther a souhaité dans son Livre du Serf Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celui de *necessité*. Generalement parlant, il paroit plus raisonnable & plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toûjours *possible*, même aux non-regenerés; que la Grace est toûjours *resistible*, même dans les plus saints; & que *la liberté* est exempte, non seulement de la *contrainte*, mais encore de la *necessité*, quoiqu'elle ne soit jamais sans la *certitude* infaillible, ou sans la *détermination* inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres que *le pouvoir* de bien faire manque souvent, même aux justes; que les pechés sont souvent *necessaires*, même dans les regenerés; qu'il est *impossible* quelquefois qu'on ne peche pas; que la Grace est *irresistible*; que la liberté n'est point exempte de la *necessité*. Mais ces expressions sont moins exactes & moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui; & absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus, & d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, & même utiles, & il se trouve que des Auteurs saints & orthodoxes, & même les Saintes Ecritures, se sont servis des phra-

phrases de l'un & de l'autre côté, sans qu'il y ait une veritable opposition, non plus qu'entre S. Jacques & S. Paul, & sans qu'il y ait de l'erreur de part & d'autre, à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manieres de parler, que souvent on a de la peine à dire précisement quel sens est le plus naturel; & même le plus en usage, (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*) le même Auteur ayant de differentes vûës en differens endroits, & les mêmes manieres de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte & qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, & en certains tems, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le necessaire & le certain, & entre la necessité metaphysique & la necessité morale. Et il en est de même de la possibilité & de l'impossibilité, puisque l'évenement dont l'opposé est possible, est contingent, comme celui dont l'opposé est impossible, est necessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, & un pouvoir éloigné; & suivant ces differens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, & tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens qu'il est necessaire que les bienheureux ne pechent pas; que les Diables & les damnés pechent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette necessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, geometrique ou metaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison

qui n'eſt point mauvaiſe. L'on compte pour impoſſible qu'un Magiſtrat ſage & grave, qui n'a pas perdu le ſens, faſſe publiquement une grande extravagance, comme ſeroit par exemple de courir les rues tout nud pour faire rire. Il en eſt de même en quelque façon des bienheureux, ils ſont encore moins capables de pecher, & la neceſſité qui le leur défend eſt de la même eſpece. Enfin je trouve encore que la *volonté* eſt un terme auſſi équivoque que le pouvoir & la neceſſité. Car j'ai déja remarqué que ceux qui ſe ſervent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut quand on le peut, & qui en inferent que Dieu ne veut donc point le ſalut de tous, entendent une *volonté decretoire*; & ce n'eſt que dans ce ſens qu'on peut ſoutenir cette propoſition, que le ſage ne veut jamais ce qu'il ſait être du nombre des choſes qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonte dans un ſens plus general & plus conforme à l'uſage, que la volonté du Sage eſt *inclinée* antecedemment à tout bien, quoiqu'il *décerne* enfin de faire ce qui eſt le plus convenable. Ainſi on auroit grand tort de refuſer à Dieu cette inclination ſerieuſe & forte de ſauver tous les hommes que la ſainte Ecriture lui attribuë, & même de lui attribuer une averſion primitive qui l'éloigne d'abord du ſalut de pluſieurs, *odium antecedaneum*; il faut plûtôt ſoutenir que le Sage tend à tout bien entant que bien, à proportion de ſes connoiſſances & de ſes forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faiſable. Ceux qui admettent cela, & ne laiſſent pas de refuſer à Dieu la volonté antecedente de ſauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnoiſſent d'ailleurs que Dieu donne à tous des aſſiſtances ſuffiſantes pour pouvoir être ſauvés, s'ils ont la volonté de s'en ſervir.

283. *Dans les dogmes* mêmes des Diſciples de Saint Auguſtin, je ne ſaurois goûter la damnation des

des enfans non regenerés, ni generalement celle qui ne vient que du seul peché originel. Je ne saurois croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent de lumieres necessaires. On peut croire avec plusieurs Théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours, que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroit point necessaire non plus que tous ceux qui sont sauvés, le soyent toûjours par une grace efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des Payens étoient fausses, ni que toutes leurs actions étoient des pechés, quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'ame devant Dieu, est infecté du peché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un decret absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toûjours mû dans la dispensation de ses graces par des raisons où entre la nature des objets, autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées necessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités; quoique je tienne, comme je me suis déja expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en consideration comme toutes les autres circonstances: rien ne pouvant être negligé dans les vûës de la suprême sagesse.

284. A ces points près, & quelques peu d'autres, où S. Augustin paroit obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son systême: il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, & qu'ainsi la Créature est tirée du neant. *Augustin. de lib. arb. lib.* 1. *c.* 2. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, & corruptible. *De Genes.*

nes. ad lit. c. 15. *contr. Epistolam Manichai*, *c.* 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, *August.* dans tout le Livre *de la nature du bien.* Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. *Firmissime creditur Deum justum & bonum impossibilia non potuisse praecipere. Lib. de nat. & grat. c.* 43. *c.* 69. *Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib.* 3. *de lib. arb. c.* 16, 17. *L.* 1. *retract. c.* 11. 13. 15. Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le merite, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib.* 1. *c.* 32. Le libre arbitre ne sauroit accomplir les Commandemens de Dieu sans le secours de la grace. *Ep. ad Hilar. Caesaraugustan.* Nous savons que la grace ne se donne pas selon les merites. Ep. 106, 107. 120. L'homme dans l'état de l'integrité avoit le secours necessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit, mais le vouloir dépendoit du libre arbitre, *habebat adjutorium, per quod posset, & sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. Lib de corrupt.* c. 11. & c. 10. 12. Dieu a laissé essayer aux Anges & aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre arbitre, & puis ce que pouvoit sa grace & sa justice, *d. c.* 10. 11. 12. Le peché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les Créatures. *Lib.* 1. *qu.* 2. *ad simpl.* Se plaire à pecher est la liberté d'un esclave. *Enchir. c.* 103. *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant.* Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.

285. Dieu dit à Moïse: je ferai misericorde à celui à qui je ferai misericorde, & j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié. (Exod, XXXIII. 19.) Ce n'est donc pas du voulant, ni du courant, mais de Dieu, qui fait misericorde, Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, & qui y perseverent, ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir & le faire. Il fait

donc

donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurcit qui il veut, Rom. IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & parviennent à la connoissance de la verité; ce que je ne voudrois pas interpreter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signifioit qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver *non singulos generum, sed genera singulorum*. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, & qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'integrité du plan de ses Ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la Prédestination au salut, elle comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui meneront au salut. *Prædestinatio Sanctorum nihil aliud est, quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Lib. de persev. c.* 14. Il ne la conçoit donc point en cela comme un decret absolu, il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejettée d'aucun cœur endurci, parcequ'elle est donnée pour ôter sur tout la dureté des cœurs. *Lib. de prædest. c.* 8. *Lib. de Grat. c.* 13. 14. Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assez que cette grace qui soumet le cœur, est toûjours efficace par elle-même. Et je ne sai si l'on n'auroit pas dû soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, & ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, & en suit la prévalence. *Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus.* Item, *quod amplius nos delectat, secundum*

dum id operemur necesse est, in c. 5. ad Gal. j'ai expliqué déja comment avec tout cela nous avons veritablement un grand pouvoir sur notre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, & d'une maniere qui ne meine pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. *Nihil tam in nostra potestate est, quàm ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus præsto est.* Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, & non pas que nous voulons ce que nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui: *aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, d. l. 3. c. 3. & que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. *Perquàm absurdum est, ut ideò dicamus non pertinere ad voluntatem* (libertatem) *nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bonâ constrictione naturæ. Nec dicere audemus ideò Deum non voluntatem,* (libertatem) *sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse nunquid quia peccare non potest, ideò liberum arbitrium habere negandus est?* de Nat. & Grat. c. 46. 47. 48, 49. Il dit aussi fort bien que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant*. de Corrept. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre-arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, & ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des Créatures qui se trouve representée dans les idées éternelles, en est la premiere & la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toûjours à cet usage du libre arbitre, il ne veut pas

qu'on

qu'on lui attribue la cause du mal : il faut écouter ses objections ; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Théologiques, consiste dans *l'intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la déliberation ; dans *la spontaneïté*, avec laquelle nous nous determinons ; & dans *la contingence*, c'est-à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou metaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, & le reste en est comme le corps & la base. La substance libre se determine par elle-même, & cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la necessiter : & toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances & dans notre spontaneïté, & la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connoissance est de deux sortes, distincte ou confuse. La connoissance distincte ou *l'intelligence*, a lieu dans le veritable usage de la Raison ; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte ; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, & que nous pouvons dire avec S. Augustin, qu'étant assujettis au peché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un Esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure necessité de choisir entre deux maux ; parcequ'une force superieure ne

ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens & la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons à la verité que ce qui nous plaît : mais par malheur ce qui nous plaît à present, est souvent un vrai mal, qui nous déplairoit si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, & celui où nous sommes n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi-bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces & nos connoissances presentes.

290. Pour ce qui est de la *spontaneïté*, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses exterieures nous détournent souvent de notre chemin, & qu'on a dit communement, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; & j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire; ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la verité: Mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontaneïté ne souffre point d'exception, & que les choses exterieures n'ont point d'influence physique sur nous à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontaneïté exacte nous est commune avec toutes les substances simples, & que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un Empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par *le systême de l'harmonie préétablie*, que j'ai proposé il y a déja plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, & que son individualité consiste dans la loi perpetuelle qui fait la suite des perceptions

qui

qui lui sont affectées, & qui naissent naturellement les unes des autres, pour representer le corps qui lui est assigné, & par son moyen l'Univers entier, suivant le point de vûë propre à cette substance simple ; sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'ame par ses propres loix, & par consequent ne lui obéït, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit que l'ame a donc en elle-même une parfaite spontaneïté, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu, & d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce systême n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, & les Cartesiens mêmes ont été embarassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, & ils consideroient que toutes les actions de l'ame paroissent être determinées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens ; & qu'enfin tout est dirigé dans l'Univers par la providence de Dieu : mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela, Monsieur Descartes répondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la Raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'experience interieure que nous en avons ; & qu'il faut croire l'une & l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le nœud Gordien, & répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le resolvant, mais en lui opposant un argument contraire ; ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant la plûpart des Cartesiens s'en sont accommodés : quoiqu'il se trouve que l'experience interieure qu'ils alleguent, ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Regis (Philos. T. 1.

Metaph. liv. 2. part. 2. 22.) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes: *La plûpart des Philosophes* (dit-il) *sont tombés en erreur, en ce que les uns ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les actions libres & la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la cause efficiente premiere des actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilege: & les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu & les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impieté. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extrémitez, est de dire* [id. ibid. pag. 185.] *que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté & la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à reconnoître que nous sommes libres & dépendans de Dieu, parceque ces deux verités sont également connues, l'une par l'Experience, & l'autre par la Raison, & que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des verités dont on est assuré, parcequ'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres verités qu'on connoit.*

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, *que ces expressions de Monsieur Regis n'indiquent point que nous connoissons des rapports entre les actions de l'homme & la providence de Dieu qui nous paroissent incompatibles avec notre liberté.* Il ajoute, que ce sont des expressions menagées qui affoiblissent l'état de la question: *les Auteurs supposent*, (dit-il) *que la difficulté vient uniquement de ce qu'il nous manque des lumieres; au lieu qu'ils devroient dire qu'elle vient principalement des lumieres que nous avons, & que nous ne pouvons accorder* (au sentiment de M Bayle) *avec nos mysteres.* C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet Ouvrage, que si les mysteres étoient irreconciliables avec la Raison, & s'il y avoit des objections insolubles; bien loin de trouver le mystere incomprehensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit

d'aucun myſtere, mais ſeulement de la Religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces experiences internes, ſur leſquelles les Carteſiens établiſſent la liberté: mais il commence par des réflexions, dont je ne ſaurois convenir. *Ceux qui n'examinent pas à fonds* (dit-il Dictionn. art. Helen. let. TΔ.) *ce qui ſe paſſe en eux, ſe perſuadent facilement qu'ils ſont libres, & que ſi leur volonté ſe porte au mal, c'eſt leur faute, c'eſt par un choix, dont ils ſont les maitres. Ceux qui font un autre jugement, ſont des perſonnes qui ont étudié avec ſoin les reſſorts & les circonſtances de leurs actions; & qui ont bien reflechi ſur le progrès du mouvement de leur ame. Ces perſonnes là pour l'ordinaire doutent de leur franc arbitre, & viennent même juſqu'à ſe perſuader, que leur Raiſon & leur eſprit ſont des eſclaves qui ne peuvent reſiſter à la force qui les entraine, où ils ne voudroient pas aller. C'étoient principalement ces ſortes de perſonnes, qui attribuoient aux Dieux la cauſe de leurs mauvaiſes actions.*

296. Ces paroles me font ſouvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la Philoſophie goûtée mediocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondiſſent. Il en eſt de même de ceux qui réflechiſſent ſur leurs actions: il leur paroit d'abord que tout ce que nous faiſons, n'eſt qu'impulſion d'autrui; & que tout ce que nous concevons vient de dehors par les ſens, & ſe trace dans le vuide de notre eſprit, *tanquam in tabula raſa.* Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions & les paſſions,) nous vient de notre propre fonds avec une pleine ſpontaneïté.

297. Cependant M. Bayle cite des Poëtes, qui prétendent diſculper les hommes en rejettant la faute ſur les Dieux: Medée parle ainſi chez Ovide:

Fruſ-

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu après Ovide lui fait ajouter:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque Cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison:

-- Dî-ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

298. Monsieur Wittichius paroit avoir cru, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente. Car dans sa Dissertation *de providentia Dei actuali* (n. 61.) il fait consister le libre arbitre en ce que nous sommes portez de telle façon vers les objets qui se presentent à notre ame, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous *ne sentons point*, qu'aucune force exterieure nous détermine. Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement, & que plus l'action de Dieu est efficace & puissante sur nous, plus sommes nous les maîtres de nos actions. *Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus, quod autem, cum volumus, facimus, id maximè habemus in nostra potestate.* Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre: mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient entant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réa-

lité absoluë des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, & des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toûjours qui la produisons bonne ou mauvaise, car c'est notre action: mais il y a toûjours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à nôtre spontaneïté ni à notre liberté. La grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un *dic cur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille & qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que M. Bayle, & le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les Cartesiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, & dignes de consideration, & se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140. (tom. 3. p. 761. seqq.) les voici: *Par le sentiment clair & net que nous avons de notre existence, nous ne discernons pas si nous existons par nous-mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voie des réflexions, c'est-à-dire qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes de nous conserver autant que nous voudrions, & de nous délivrer de la dépendance des êtres qui nous environnent, &c. Il est même sûr que les Payens, [il faut dire la même chose des Sociniens, puisqu'ils nient la creation] ne sont jamais parvenus à la connoissance de ce dogme veritable que nous avons été faits de rien, & que nous sommes tirés du neant à chaque moment de notre durée. Ils ont donc cru faussement que tout ce qu'il y a*

y a de substances dans l'Univers, existent par elles-mêmes, & qu'elles ne peuvent jamais être aneanties: & qu'ainsi elles ne dépendent d'aucune autre chose qu'à l'égard de leurs modifications, sujettes à être détruites par l'action d'une cause externe. Cette erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sentons point l'action creatrice qui nous conserve, & que nous sentons seulement que nous existons; que nous le sentons, dis-je, d'une maniere qui nous tiendroit éternellement dans l'ignorance de la cause de notre être si d'autres lumieres ne nous secouroient? Disons aussi que le sentiment clair & net que nous avons des actes de notre volonté ne nous peut pas faire discerner, si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause, qui nous donne l'existence. Il faut recourir à la réflexion ou à la méditation, afin de faire ce discernement. Or je mets en fait que par des méditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions, car toute personne qui examinera bien les choses, connoîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentimens d'experience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait reglé de telle sorte les loix de l'union de l'ame & du corps, que toutes les modalités de l'ame sans en excepter aucune soient liées necessairement entr'elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprouvons: il y aura dans notre ame la même suite de pensées depuis la perception des objets des sens qui est sa premiere démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont sa derniere démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irresolutions, celui des velleïtés & celui des volitions. Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause exterieure, soit que nous le produisions nous-

 mê-

me ſur nos actions & ſur nos volontés, mais qui reſulte de la ſpontaneïté jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Ariſtote a parlé, c'eſt-à-dire la *ſpontaneïté* & *l'intelligence*, qui ſe trouvent jointes en nous dans la déliberation; au lieu que les bêtes manquent de la ſeconde condition. Mais les Scholaſtiques en demandent encore une troiſiéme qu'ils appellent l'*indifference*. Et en effet, il faut l'admettre ſi l'indifference ſignifie autant que *contingence*; car j'ai déja dit ci-deſſus, que la liberté doit exclure une neceſſité abſolue & metaphyſique ou logique. Mais comme je me ſuis déja expliqué plus d'une fois, cette indifference, cette contingence, cette *non-neceſſité*, ſi j'oſe parler ainſi, qui eſt un attribut caracteriſtique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choiſit; & elle ne demande nullement qu'on ſoit abſolument & également indifferent pour les deux partis oppoſés.

303. Je n'admets donc l'indifference que dans un ſens qui la fait ſignifier autant que *contingence*, ou *non neceſſité*. Mais comme je me ſuis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une *indifference d'équilibre*, & je ne crois pas qu'on choiſiſſe jamais quand on eſt abſolument indifferent. Un tel choix ſeroit une eſpece de pur hazard, ſans raiſon determinante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle caſualité abſoluë & réelle, eſt une chimere qui ne ſe trouve jamais dans la nature. Tous les Sages conviennent que le hazard n'eſt qu'une choſe apparente, comme la fortune: c'eſt l'ignorance des cauſes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifference vague, ou bien ſi l'on choiſiſſoit ſans qu'il y eût rien qui nous portât à choiſir, le hazard ſeroit quelque choſe de réel, ſemblable à ce qui ſe trouvoit dans ce petit détour des atomes, arrivant ſans ſujet & ſans raiſon, au

ſen-

sentiment d'Epicure qui l'avoit introduit pour éviter la necessité dont Ciceron s'est tant mocqué avec raison.

304. Cette declinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses. C'est une chimere des plus impossibles. M. Bayle la refute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt, & cependant il est étonnant qu'il paroit admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétenduë déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Dictionn. art. Buridan, Cit. 13.) *Ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se déterminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des deux objets opposés. Car ils prétendent que notre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté: j'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci ou dans cela.*

305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à M. Bayle cette détermination venuë d'une cause indéterminée. S. Augustin & les Thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'équilibre; & l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle employoit lui-même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toûjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura toûjours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simple-

plement usage de sa liberté, n'a rien de specifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit : *Il y a pour le moins deux voyes, par lesquelles l'homme se peut dégager des piéges de l'équilibre. L'une est celle que j'ai déja alleguée, c'est pour se flatter de l'agreable imagination, qu'il est le maître chez lui, & qu'il ne dépend pas des objets.* Cette voye se trouve bouchée : on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant, & ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit : *Il feroit cet Acte: je veux préferer ceci à cela, parce qu'il me plaît d'en user ainsi.* Mais ces mots *parcequ'il me plaît, parceque tel est mon plaisir*, renferment déja un penchant vers *l'objet* qui plaît.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi : *Et alors ce qui le détermineroit, ne seroit pas pris de l'objet ; le motif ne seroit tiré que des idées, qu'ont les hommes de leurs propres perfections ou de leurs facultés naturelles. L'autre voye est celle du sort ou du hazard, la courte paille décideroit.* Cette voye a issuë, mais elle ne va pas au but, c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui décide ; ou bien si l'on prétend que c'est toûjours l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parceque le sort ne l'est point, & l'homme s'y est attaché. Il y a toûjours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'étonne un peu qu'un esprit aussi pénetrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la veritable réponse qui satisfait au sophisme *de Buridan* ; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'Univers ne pouvant jamais être mi-parti, en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part & d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs

leurs contre l'indifference chimerique ou absolument indéfinie. Ciceron avoit dit (dans son Livre *de fato*) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil, que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifference absolument indéfinie aux mouvemens volontaires des ames, parceque ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (Dictionn. artic. Epicure, p. 1143.) replique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la détermination reste toûjours, & l'échappatoire de Carneade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, (Rep. au Provinc. ch. 90. T. 2. p. 219.) *qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre prétendu est incomparablement plus avantageuse. J'entens* (dit-il) *une liberté qui suive toûjours les jugemens de l'esprit, & qui ne puisse resister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois point de gens qui ne conviennent que la verité clairement connuë necessite* (détermine plûtôt à moins qu'on ne parle d'une necessité morale) *le consentement de l'ame, l'experience nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les Ecoles que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté; & que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la verité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne croit jamais le faux entant que faux, & on n'aime jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'entendement une détermination naturelle au vrai en general, & à chaque verité particuliere clairement connuë. Il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien en general: d'où plusieurs Philosophes concluent que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes necessités à les aimer. L'entendement ne suspend ces Actes, que quand les objets se montrent obscuré-*

eurément, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou veritables: & delà plusieurs concluent que la volonté ne demeure en équilibre que lorsque l'ame est incertaine, si l'objet qu'on lui presente est un bien à son égard: mais qu'aussi dès qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache necessairement à cet objet-là, jusqu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la determinent d'une autre maniere. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croient trouver une assez ample matiere de merite & de démerite, parcequ'ils supposent que ces jugemens de l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble, & à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savans hommes (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia & libero arbitrio C. 8. & 9. & Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) *qui soutiennent par des raisons très-pressantes, que la volonté suit toûjours necessairement le dernier acte pratique de l'entendement.*

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours: une connoissance bien claire du meilleur *détermine* la volonté, mais elle ne la necessite point à proprement parler. Il faut toûjours distinguer entre le necessaire & le certain ou l'infaillible, comme nous avons déja remarqué plus d'une fois; & distinguer la necessité métaphysique de la necessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toûjours le jugement de l'entendement: toutes les Creatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entierement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toûjours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des loix de la nature & du Systême des choses preétablies par raport à eux; ce n'est pas pourtant toûjours en sorte qu'ils en aient une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme

de

de nous, qui n'entendons pas toûjours la raison de nos instincts. Les *Anges* & les *Bienheureux* sont des Créatures aussi-bien que nous, où il y a toûjours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'Oraison, liv. 1. ch. 11. (que Dieu a reglé les choses par avance, en sorte que leurs prieres, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toûjours, c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions & même des inclinations insensibles, dont nous ne nous appercevons pas toûjours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallele entre le rapport de l'entendement au vrai, & de la volonté au bien; il faut savoir qu'une perception claire & distincte d'une verité contient en elle actuellement l'affirmation de cette verité: ainsi l'entendement est necessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien; l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis *l'essence de la volonté*, en est distingué, ainsi comme il faut du tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, & même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, & qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre ame a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connoît, & qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur. Sur tout lorsque l'entendement ne procede en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement & la volonté n'est pas si necessaire qu'on pourroit penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221.) *Déja ce ne peut pas être un défaut dans l'ame de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'indifference quant au bien en general; ce seroit plûtôt un desordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvoit dire veritablement; Peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai pas plus de détermination à aimer le bien qu'à le haïr; je puis faire également l'un & l'autre. Or si c'est une qualité louable & avantageuse que d'être déterminé quant au bien en general, ce ne peut pas être un défaut que de se trouver necessité quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour notre bien. Il semble même que ce soit une consequence necessaire, que si l'ame n'a point de liberté d'indifference quant au bien en general, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement que ce sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une ame, qui ayant formé ce jugement-là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, & même de les haïr, & qui diroit, Je connois clairement que ce sont des biens pour moi, j'ai toutes les lumieres necessaires sur ce point-là; cependant je ne veux point les aimer, je veux les haïr; mon parti est pris, je l'execute; ce n'est pas qu'aucune raison* [c'est-à-dire, quelque autre raison que celle qui est fondée sur *tel est mon bon plaisir*] *m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi; que penserions-nous, dis-je, d'une telle ame? Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite, & plus malheureuse que si elle n'avoit pas cette liberté d'indifference?*

313. *Non seulement la doctrine qui soumet la volonté aux derniers actes de l'entendement, donne une idée plus avantageuse de l'état de l'ame, mais elle montre aussi qu'il est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là, que par celui de l'indifference; car il suffira de lui éclairer l'esprit*

prit sur ses veritables intérêts, & tout aussi-tôt sa volonté se conformera aux jugemens que la Raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté indépendante de la Raison & de la qualité des objets clairement connus; il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, & l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les conseils, tous les raisonnemens du monde pourront être très-inutiles; vous lui éclairerez, vous lui convaincrez l'esprit; & néanmoins sa volonté fera la fiere, & demeurera immobile comme un rocher; Virgil. Æn. lib. 6. v. 470.

> Nec magis incœpto vultum sermone movetur,
> Quàm si dura silex aut stet Marpesia cautes.

Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes sortes de raisons; il ne lui plaira pas d'aimer son bien clairement connu; il lui plaira de le haïr. Trouvez-vous, Monsieur, qu'une telle faculté soit le plus riche present que Dieu ait pu faire à l'homme, & l'instrument unique de notre bonheur? N'est-ce pas plûtôt un obstacle à notre felicité? Est-ce de quoi se glorifier que de pouvoir dire? J'ai méprisé tous les jugemens de ma Raison, & j'ai suivi une route toute differente par le seul motif de mon bon plaisir? *De quels regrets ne seroit-on pas déchiré en ce cas-là, si la détermination qu'on auroit prise étoit dommageable? Une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile aux hommes; parceque l'entendement ne representeroit pas assez bien toute la bonté des objets pour ôter à la volonté la force de la rejection. Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme qu'il fût toûjours necessairement déterminé par le jugement de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action, car par ce moyen il parviendroit plus facilement & plus certainement à son but.*

314. Je remarque encore sur ce discours qu'il

est très vrai qu'une liberté d'indifference indéfinie, & qui fût sans aucune raison déterminante, seroit aussi nuisible & même choquante, qu'elle est impraticable & chimerique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très vrai aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition: & aussi-tôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte, & on tombe dans le cas d'un homme, qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plûtôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussi-tôt que l'on dit: *Je méprise les jugemens de ma Raison par le seul motif de mon bon plaisir, il me plaît d'en user ainsi*; c'est autant que si l'on disoit; je préfere mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préferoit la satisfaction de les contredire à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de consequence un homme sage même agisse irregulierement & contre son interêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, & même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le Roi des Philistins.

315. M. Bayle ajoute encore bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement seroit une grande imperfection. Il observe (pag. 225.) que même selon les Molinistes, *l'entendement qui s'acquitte bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE MEILLEUR*; il introduit Dieu (ch. 91. pag 227.) disant à nos premiers Peres dans le Jardin d'Heden: *Je vous ai*

don-

donné ma connoissance, la faculté de juger des choses, & un plein pouvoir de disposer de vos volontés. Je vous donnerai des instructions & des ordres, mais le franc-arbitre que je vous ai communiqué est d'une telle nature, que vous avez une force égale, (selon les occasions) *de m'obéir & de me desobéir. On vous tentera: si vous faites un bon usage de votre liberté, vous serez heureux, & si vous en faites un mauvais usage, vous serez malheureux. C'est à vous de voir si vous voulez me demander comme une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abuser de votre liberté, lorsque vous en formerez la résolution, ou que je vous en empêche. Songez y bien, je vous donne vingt & quatre heures........ Ne comprenez-vous pas clairement* (ajoute M. Bayle) *que leur Raison qui n'avoit pas été encore obscurcie par le peché, leur eût fait conclure qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permettre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de leurs forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par un faux point d'honneur de se conduire lui-même, eût refusé une direction Divine qui eût mis sa felicité à couvert, il auroit été l'original des Phaëtons & des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assistance des Dieux, & qui disoit que les plus poltrons feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.*

317. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80.) qu'on ne se felicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en-haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir préferé un instinct tumultueux qui s'étoit élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joye extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que notre Ange gardien, ou qu'un je ne sai quoi, qu'on se represente sous le nom vague

de

de *fortune*, nous a poussé à cela. En effet, Sylla & Cesar se glorifioient plus de leur fortune que de leur conduite. Les Payens, & particulierement les Poëtes (Homere surtout) déterminoient leurs Héros par l'impulsion Divine. Le Héros de l'Eneïde ne marche que sous la direction d'un Dieu. C'étoit un éloge très-fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient & par leurs troupes, & par leurs Dieux qu'ils prêtoient à leurs Generaux : *Te copias, te consilium & tuos prabente Divos*, dit Horace. Les Generaux combattoient sous les *auspices* des Empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du Ciel, on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux, que les mystiques qui s'imaginent se tenir en repos, & que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, chap. 83. *Un Philosophe Stoïcien qui attache à tout une fatale necessité, est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera que bien loin de se plaindre qu'on ait déliberé longtems, & choisi enfin le parti le plus honnête, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans resister le moins du monde on rejetteroit une tentation. Un homme, à qui l'on propose de faire une action opposée à son devoir, à son honneur, & à sa conscience, & qui répond sur le champ qu'il est incapable d'un tel crime, & qui en effet ne s'en trouve point capable, est bien plus content de sa personne que s'il demandoit du tems pour y songer, & s'il se sentoit irresolu pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir déterminer entre deux partis, & l'on seroit bien-aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours d'en haut nous poussât à faire un bon choix.*

Tout

Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement determiné a sur cette indifference vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, & que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, & plus elle se determine par le bien & par la raison. Et l'on préferera toûjours le naturel de Caton, dont Velleius disoit qu'il lui étoit impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien-aises de representer & d'appuyer ces raisonnemens de M. Bayle contre l'indifference vague, tant pour éclaircir la matiere, que pour l'opposer à lui-même, & pour faire voir qu'il ne devoit donc point se plaindre de la prétenduë necessité imposee à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifference vague & au hazard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prévalante de la Raison qui le porte au meilleur. Mais les passions qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu; & l'indifference vague est quelque chose de chimerique. Il n'y a donc que la plus forte raison qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de nôtre liberté qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien & du mal qui nous trompent; au lieu que Dieu est toûjours porté au vrai & au plus grand bien, c'est-à-dire au vrai bien absolument qu'il ne sauroit manquer de connoitre.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contens de l'exempter, je ne dis

pas

pas de la contrainte, mais de la necessité même, voudroient encore l'exempter de la certitude & de la détermination, c'est-à-dire de la raison & de la perfection; n'a pas laissé de plaire à quelques Scholastiques, gens qui s'embarassent souvent dans leurs subtilités, & prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimerique, dont ils se figurent de tirer des utilités, & qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifference est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilege semblable à celui que quelques Cartesiens & quelques Mystiques trouvent dans la Nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vrayes en même tems. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifference absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination, elle n'a donc point de source dans l'ame, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; & la voilà pourtant qui paroît & qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un Ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des Atomes d'Epicure dont nous avons déja parlé, qui prétendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se détournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parceque la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétenduë liberté de pleine indifference, dont il paroit que la chimere a été bien ancienne, & l'on peut dire avec raison: *Chimæra Chimæram parit.*

321. Voi-

321. Voici comme Monsieur Marchetti l'a exprimé dans sa jolie Traduction de Lucrece en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour *: Lib. 2.

Mà ch'i principii poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa, e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato, acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera voluntà, *per cui ciascuno*
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio,
Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti,

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les Dieux & toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, & les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la prétenduë indifference vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gagnoit rien, sinon qu'il trompoit plus aisément des gens peu atten-

* Elle a été imprimée depuis la premiere Edition de cet Ouvrage, à Londres en 1717.

attentifs, en transferant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'ame; parceque la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoi Ciceron & M. Bayle, ont eu tort de le tant blâmer; & d'épargner, & même de louer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: & je ne comprens pas, comment M. Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeller le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet: comme si l'ame qui est le siege de la Raison étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que les corps.

323. Il est vrai que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Matiere, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matiere est seulement passive, & a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat*: mais si l'ame est active par elle-même, (comme elle l'est en effet) c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifferente à l'action, comme la matiere, & qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le systême de l'Harmonie préétablie, l'ame trouve en elle même, & dans sa nature ideale anterieure à l'existence, les raisons de ses déterminations reglées sur tout ce qui l'environnera. Par-là elle étoit déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle

le fera dans le tems, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifference, (telle qu'il faut l'admettre) n'exclut point les inclinations, & ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rep. au Provincial, chap. 139. p. 748.) qu'on peut comparer l'ame à une balance, où les raisons & les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos resolutions, par l'hypothese que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux; & qui panche toûjours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids superieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toûjours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la Raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte, est volontaire & libre, & cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd; & l'on a d'autant plus de peine à se déterminer que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promtement, lorsqu'il y a une grande difference entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'ame avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un recipient de verre,

le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se presentent, ce sont des volontés antecedentes: mais la volonté consequente, qui en est le resultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la Raison, il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, & il sera capable d'arrêter l'impetuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe lui avoit donné, de reciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colere: cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius & la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particuliere, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en tems & lieu, la passion l'emportera sur la Raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, & comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, & alors il faudra pour un tems abandonner les rênes:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toûjours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toûjours de l'employer. Cela fait voir comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'ame sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une maniere

niere *indirecte*; à peu près comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la verité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté, que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le Monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses Etats, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, indépendant des raisons & des moyens que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, & ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature ni agir autrement qu'avec ordre; & comment l'homme pourroit-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déja dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, est celui de la Raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toûjours les volontés les plus desirables, & par consequent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'ame est la maitresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753.) elle n'a qu'à vouloir, & aussi-tôt ce chagrin & cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouïront. Pour cet effet, il suffiroit à son avis de se donner de l'indifference pour les objets des passions (pag 758.) pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifference (dit-il) s'ils sont les maîtres chez eux? Mais cette objection est justement comme si je demandois pourquoi un pere de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquerir, mais par adresse, & non pas comme du tems des Fées, ou du Roi Midas, par un simple

commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maître chez soi, il faudroit être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoître la constitution & les qualités de son objet, & y accommoder ses operations. Ce n'est donc pas en un moment, & par un simple acte de la volonté qu'on se corrige, & qu'on acquiert une meilleure volonté

329. Il est bon cependant de remarquer que les chagrins & les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques-uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, & de la Grace divine. Les Ascetiques & les vrais Mystiques en peuvent parler par experience; & même un veritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, & c'est un des principaux moyens dont l'ame se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes & les Molinistes paroissent favoriser l'*indifference vague*, (ils le paroissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connuë) les Thomistes & les Augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un Auteur qui a coutume d'aller au solide, & le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître & n'admettent point que l'ame se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux Thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain, qui faisoit assez souvent bande à part, & qui a été contre

les

le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédetermination; & il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'ame, & de ce qui l'environne la raison de ses déterminations.

331. Les anciens Stoïciens ont été à peu près en même tems pour la détermination, & contre la necessité; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. Ciceron dit dans son Livre *de Fato*, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposés, il entend peut-être Epicure & les Academiciens) & que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciceron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence & la liberté, & est allé même trop loin, en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité déterminée; en quoi il a éte abandonné avec raison par la plupart des Scholastiques. Cleanthe même, le maître de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la verité déterminée des évenemens futurs, en nioit la necessité: Si les Scholastiques si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coïmbre Auteurs d'un Cours celebre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systême de l'Harmonie generale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes & dans ses raisons.

332. Ciceron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe, mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Ciceron étoit tronqué, & qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien, (Noct. Att. Lib. 6. c. 2.) le voici en abregé: Le

destin est la connexion inévitable & éternelle de tous les évenemens: on y oppose qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, & que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond, que le mal vient de la premiere constitution des ames qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue, (suivant Ciceron) entre les causes principales & les causes accessoires; & se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité & la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des Sens, & reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Ciceron juge que Chrysippe s'embarasse d'une telle maniere, que bon gré malgré il confirme la necessité du destin. M. Bayle est a peu près du même sentiment. (Dictionn. artic. Chrysippe let. H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: & qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une maniere qui le rendra necessaire. Juste Lipse répond, que selon les Stoïciens le mal venoit de la matiere; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelquefois trop grossiere & trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les Fragmens d'Onomaüs & de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la Préparation Evangelique (lib. 6. c. 7. 8.) & sur tout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son Livre

con-

contre les Stoïciens, rapportée articl. Pauliciens let. G. Mais cette refutation n'est pas grand' chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; & il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déja fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; & nous avons montré plus d'une fois que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déja remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. Livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il prétend que le mal sert à faire connoître le bien, (raison qui n'est pas suffisante ici) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second Livre de la Nature, (comme Plutarque le rapporte lui-même) disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une Comedie, qui ne valent rien par eux-mêmes, & qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poëme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne Comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premierement, que le Monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal répondre; la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus: car il devoit

considerer que ce que nous connoissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe: il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits: on lui objecte que Dieu les a formés, & il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la *matiere*, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle-même est indifferente pour toutes les formes, & Dieu l'a faite. Le mal vient plûtôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres & les figures, & non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles & necessaires; car elles se trouvent dans la region ideale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point Auteur des essences entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel à quoi il n'ait décerné & donné l'existence: & il a permis le mal, parcequ'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la region des possibles, que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, & à la bonté de Dieu, & ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures autant que l'Univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promtitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nôtre qui étoit prise d'un batteau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but, & cela fait voir que si nous étions assez informés des sentimens des anciens Phi-

Philoſophes, nous y trouverions plus de raiſon qu'on ne croit.

336. M. Bayle loue lui-même le paſſage de Chryſippe (Artic. Chryſippe, let. T.) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philoſophe prétend que le mal eſt venu *par concomitance.* Cela s'éclaircit auſſi par notre ſyſtême; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de ſa volonté, comme fin ou comme moyen, mais ſeulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chryſippe ne ſatisfait point à l'objection de la neceſſité. Il falloit ajouter premierement, que c'eſt par le choix libre de Dieu que quelques-uns des poſſibles exiſtent; & ſecondement, que les creatures raiſonnables agiſſent librement auſſi, ſuivant leur nature originelle qui ſe trouvoit déja dans les idées éternelles; & enfin que le motif du bien incline la volonté, ſans la neceſſiter.

337. L'avantage de la liberté qui eſt dans la créature, eſt ſans doute éminemment en Dieu; mais cela ſe doit entendre autant qu'il eſt veritablement un avantage, & autant qu'il ne préſuppoſe point une imperfection. Car de pouvoir ſe tromper & s'égarer, eſt un deſavantage; & d'avoir un empire ſur les paſſions eſt un avantage à la verité, mais qui préſuppoſe une imperfection, ſavoir la paſſion même dont Dieu eſt incapable. Scot a eu raiſon de dire que ſi Dieu n'étoit point libre & exempt de la neceſſité, aucune creature ne le ſeroit: mais Dieu eſt incapable d'être indéterminé en quoique ce ſoit: il ne ſauroit ignorer, il ne ſauroit douter, il ne ſauroit ſuſpendre ſon jugement; ſa volonté eſt toûjours arrêtée, & elle ne le ſauroit être que par le meilleur. Dieu ne ſauroit jamais avoir une volonté particuliere primitive, c'eſt-à-dire indépendante des loix ou des volontés genera-

les, elle ſeroit déraiſonnable. Il ne ſauroit ſe déterminer ſur Adam, ſur Pierre, ſur Judas; ſur aucun individu, ſans qu'il y ait une raiſon de cette détermination ; & cette raiſon meine neceſſairement à quelque enonciation generale: le Sage agit toûjours *par principes*; il agit toûjours par *regles*, & jamais par *exceptions*, que lors que les regles concourent entre elles par des tendences contraires, où la plus forte l'emporte; autrement ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en reſultera quelque troiſième parti ; & dans tous ces cas une regle ſert d'exception à l'autre; ſans qu'il y ait jamais *d'exceptions originales*, auprès de celui qui agit toûjours regulierement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'Election & la Reprobation ſe font du côté de Dieu par un pouvoir abſolu deſpotique, non ſeulement ſans aucune raiſon qui paroiſſe, mais veritablement ſans aucune raiſon, même cachée; ils ſoutiennent un ſentiment qui détruit également la nature des choſes, & les perfections divines. Un tel *decret abſolument abſolu* (pour parler ainſi) ſeroit ſans doute inſupportable: mais Luther & Calvin en ont été bien éloignés: le premier eſpere que la vie future nous fera comprendre les juſtes raiſons du choix de Dieu, & le ſecond proteſte expreſſement, que ces raiſons ſont juſtes & ſaintes, quoiqu'elles nous ſoient inconnues. Nous avons deja cité pour cela le Traité de Calvin de la Prédeſtination, dont voici les propres paroles: *Dieu avant la chute d'Adam avoit déliberé ce qu'il avoit à faire, & ce pour des cauſes qui nous ſont cachées.... Il reſte donc qu'il ait eu de juſtes cauſes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous* INCONNUES.

339. Cette verité, que tout ce que Dieu fait eſt raiſonnable, & ne ſauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon ſens, & extorque, pour ainſi dire, ſon approbation. Et cependant

c'eſt

c'eſt une fatalité aux Philoſophes les plus ſubtils, d'aller choquer quelquefois ſans y penſer dans le progrès & dans la chaleur des diſputes, les premiers principes du bon ſens, enveloppés ſous des termes qui les font méconnoître. Nous avons vu ci-deſſus, comme l'excellent M. Bayle, avec toute ſa pénetration, n'a pas laiſſé de combattre ce principe que nous venons de marquer, & qui eſt une ſuite certaine de la perfection ſuprême de Dieu: il a cru defendre par-là la cauſe de Dieu, & l'exempter d'une neceſſité imaginaire, en lui laiſſant la liberté de choiſir entre pluſieurs biens le moindre. On a déja parlé de Monſieur Diroys & d'autres, qui ont donné auſſi dans cette étrange opinion qui n'eſt que trop ſuivie. Ceux qui la ſoutiennent ne remarquent pas que c'eſt vouloir conſerver ou plûtôt donner à Dieu une fauſſe liberté, qui eſt la liberté d'agir déraiſonnablement. C'eſt rendre ſes Ouvrages ſujets à la correction, & nous mettre dans l'impoſſibilité de dire ou même d'eſperer qu'on puiſſe dire quelque choſe de raiſonnable ſur la permiſſion du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raiſonnemens de M. Bayle, & lui a ôté le moyen de ſortir de bien des embarras. Cela paroit encore par rapport aux loix du regne de la Nature: il les croit arbitraires & indifferentes, & il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à ſon but dans le regne de la Grace, s'il ne ſe fût point attaché à ces loix, s'il ſe fût diſpenſé plus ſouvent de les ſuivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit ſur tout à l'égard de la loi de l'union de l'ame & du corps. Car il eſt perſuadé avec les Carteſiens modernes, que les idées des qualités ſenſibles que Dieu donne (ſelon eux) à l'ame à l'occaſion des mouvemens du corps, n'ont rien qui repreſente ces mouvemens, ou qui leur reſſemble; de ſorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumiere, &

autres que nous experimentons, ou qu'il nous en donnât de tout-autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes, & si contraires aux maximes fondamentales de la Raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie que la necessité où le Philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose suivant son systême, dont il n'y a aucune raison, & cela vaut bien la déclinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu ou que la Nature opere, l'operation aura toûjours ses raisons. Dans les operations de la Nature, ces raisons dépendront ou des veritez necessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables; & dans les operations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Regis, celebre Cartesien, avoit soutenu dans sa Metaphysique (part. 2. liv. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes, dont il ait été capable, suivant l'ordre general de la nature; *à ne considerer* (dit-il) *que la puissance de Dieu, & la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait: mais si l'on veut considerer l'homme, non en lui-même, & separément du reste des créatures, mais comme un membre de l'Univers, & une partie qui est soumise aux loix generales des mouvemens, on sera obligé de reconnoitre que l'homme est aussi parfait qu'il l'a pu être.* Il ajoûte *que nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus propre que la douleur pour conserver notre corps.* Monsieur Regis a raison en general, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'Univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme; l'on peut dire que Dieu a eu rai-
son

…s de la communication des
particulieres de l'union de
…rps organisé? En ce cas, il
…tres loix, & adopter un systê-
…massent ni le mal moral, ni
… si l'on répond que Dieu a été
…aine sagesse à établir les loix qu'il
…atum *des Stoïciens, à pur & à*
…ura marque un chemin à Dieu,
… aussi impossible de s'écarter que de
…me. Cette objection a été assez
…t qu'une necessité morale, & c'est
…ureuse necessité d'être obligé d'agir
…es de la parfaite sagesse.

…urs, il me paroit que la raison qui
plusieurs que les loix du mouve-
…bitraires, vient de ce que peu de gens
… examinées. L'on sait à present que
…s s'est fort trompé en les établissant. J'ai
…une maniere démonstrative que la con-
…de la même quantité de mouvement ne
…oir lieu, mais je trouve qu'il se conserve
… quantité de la force, tant absoluë que
…e & que respective, totale & partiale. Mes
…es qui portent cette matiere où elle peut al-
…ont pas encore été publiés entierement, mais
…fait part à des amis très-capables d'en juger,
… ont fort goûtés; & ont converti quelques
… personnes d'un savoir & d'un merite recon-
…J'ai découvert en même tems que les loix
…ouvement qui se trouvent effectivement dans
…ture, & sont verifiées par les experiences, ne
…pas à la verité absolument demontrables, com-
…seroit une proposition Geometrique, mais il
…ut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne nais-
…pas entierement du principe de la necessité,
… elles naissent du principe de la perfection &
…ordre; elles sont un effet du choix & de la sa-

ge-

timent d'imperfection dans l'ame. Cependant je ne voudrois pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'Univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifferent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspenduë ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser, & à cet égard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'Univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le Soleil; le corps de cet animal étant une maniere de fluide composé d'une infinité de petits animaux capables de se ranger suivant les desirs du grand animal: qui par ce moyen se transformoit en un moment, comme bon lui sembloit; & la solution de la continuité lui nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre Globe, au siécle où nous sommes; & le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair & d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe: c'est celui que j'ai déja touché. Il semble qu'il croye que les idées que l'ame conçoit par rapport aux sentimens du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les loix du mouvement sont entierement arbitraires. *Je voudrois savoir*, dit-il, (chap. 166. T. 3. pag. 1080.) *si Dieu a établi par un acte de sa liberté d'in-*

d'indifference les loix generales de la communication des mouvemens, & les loix particulieres de l'union de l'ame humaine avec un corps organisé? En ce cas, il pouvoit établir de tout autres loix, & adopter un systême dont les suites n'enfermassent ni le mal moral, ni le mal physique. Mais si l'on répond que Dieu a été necessité par la souveraine sagesse à établir les loix qu'il a établies, voilà le fatum *des Stoïciens, à pur & à plein. La Sagesse aura marqué un chemin à Dieu, dont il lui aura été aussi impossible de s'écarter que de se détruire soi même.* Cette objection a été assez détruite, ce n'est qu'une necessité morale, & c'est toûjours une heureuse necessité d'être obligé d'agir suivant les regles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paroit que la raison qui fait croire à plusieurs que les loix du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à present que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une maniere démonstrative que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu, mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absoluë que directive & que respective, totale & partiale. Mes principes qui portent cette matiere où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entierement, mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés; & ont converti quelques autres personnes d'un savoir & d'un merite reconnu. J'ai découvert en même tems que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, & sont verifiées par les experiences, ne sont pas à la verité absolument demontrables, comme seroit une proposition Geometrique, mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entierement du principe de la necessité, mais elles naissent du principe de la perfection & de l'ordre; elles sont un effet du choix & de la sa-

gesse de Dieu. Je puis démontrer ces loix de plusieurs manieres, mais il faut toûjours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument Geometrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'un Etre intelligent & libre, contre le systême de la necessité absoluë & brute de Straton ou de Spinosa.

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, en supposant que l'effet est toûjours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toûjours: mais cet axiome d'une Philosophie superieure ne sauroit être démontré Geometriquement. On peut encore employer d'autrés principes de pareille nature, par exemple, ce principe que l'action est toûjours égale à la réaction; lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, & ne sauroit être tiré ni de l'étenduë, ni de l'impénetrabilité: & cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes proprietés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit le même phénomene de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, & réussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement; il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune necessité absoluë qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les regles de la Logique, de l'Arithmetique & de la Geometrie.

347. Il semble, en considerant l'indifference de la matiere au mouvement & au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune resistance par le moindre corps qui seroit en mouvement, auquel cas il y auroit action sans réaction, & un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle necessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse

ap-

appellé A, que ce mouvement doit avoir les proprietés de celui qu'elle auroit, si elle alloit moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse & de direction resulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des Globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces mêmes Globes concourans feroient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument necessaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypotenuse, mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mû dans l'hypotenuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés, cependant cela se trouve veritable. Il n'y a rien de si convenable que cet évenement, & Dieu a choisi des loix qui le produisent. Mais on n'y voit aucune necessité Geometrique. Cependant c'est ce défaut même de la necessité qui releve la beauté des loix que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle *loi de la continuité*, que j'ai peut-être mis le premier en avant, & qui est une espece de pierre de touche, dont les regles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche & d'autres, ne sauroient soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la Republique des Lettres de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considerer le repos comme un mouvement évanouis-

nouïssant après avoir été continuellement diminué; & de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouït aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; & il faut qu'ensuite de cette consideration la régle generale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, où aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la regle; ce qui réussit dans les veritables loix des mouvemens, & ne réussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes, & par quelques autres habiles gens qui se trouvent déja par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'experience ne leur sera point favorable.

349. Ces considerations font bien voir que les loix de la nature qui reglent les mouvemens ne sont ni tout-à-fait necessaires, ni entierement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de difference entre ces trois cas, savoir premierement *une necessité absoluë*, Metaphysique ou Geometrique, qu'on peut appeller *aveugle*, & qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, *une necessité morale* qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; & enfin en troisiéme lieu, quelque chose *d'arbitraire absolument*, dépendant d'une indifference d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par consequent on a tort de confondre, ou ce qui est *absolument necessaire* avec ce qui est *déterminé par la raison du meilleur*; ou la *liberté qui se détermine par la raison* avec une *indifference vague*.

350. C'est

350. C'eſt ce qui ſatisfait auſſi juſtement à la difficulté de Monſieur Bayle, qui craint que ſi Dieu eſt toûjours déterminé, la nature ſe pourroit paſſer de lui, & faire le même effet qui lui eſt attribué par la neceſſité de l'ordre des choſes. Cela ſeroit vrai, ſi par exemple les loix du mouvement, & tout le reſte avoit ſa ſource dans une neceſſité Geometrique des cauſes efficientes, mais il ſe trouve que dans la derniere analyſe, on eſt obligé de recourir à quelque choſe qui dépend des cauſes finales, ou de la convenance. C'eſt auſſi ce qui ruine le fondement le plus ſpecieux des Naturaliſtes. Le Doćteur Jean-Joachim Becherus Medecin Allemand, connu par des Livres de Chymie, avoit fait une priere qui penſa lui faire des affaires. Elle commençoit: *O ſancta mater Natura, æterne rerum ordo.* Et elle aboutiſſoit à dire que cette Nature lui devoit pardonner ſes défauts, puisquelle en étoit cauſe elle-même. Mais la nature des choſes priſe ſans intelligence & ſans choix, n'a rien d'aſſez déterminant. M. Becher ne conſideroit pas aſſez qu'il faut que l'Auteur des choſes (*Natura naturans*) ſoit bon & ſage, & que nous pouvons être mauvais ſans qu'il ſoit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant exiſte, il faut que Dieu ait trouvé dans la region des poſſibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la ſuite des choſes, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfećtion de l'Univers, & où les défauts & les pechés ne ſont pas ſeulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, & contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu: & parlant du Peripateticien Straton (Rép. au Provincial, ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui ſoutenoit que tout avoit été produit par la neceſſité d'une nature deſtituée d'intelligence; il veut que ce Philoſophe étant interrogé, *pourquoi*

quoi un arbre n'a point la force de former des os & des veines, auroit dû demander à son tour, *pourquoi la matiere a précisement trois dimensions, pourquoi deux ne lui auroient point suffi, pourquoi elle n'en a pas quatre? Si l'on avoit répondu qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de trois dimensions, il eût demandé la cause de cette impossibilité.* Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matiere dépendoit du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons nous, s'il n'y a point de Globes Planetaires ou des Terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'Univers, où la fable des Bernacles d'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naitre des arbres) se trouve veritable, & s'il n'y a pas même des pais, où l'on pourroit dire:

----- populos umbrosa creavit
Fraxinus, & fœta viridis puer excidit alno.

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matiere; le nombre ternaire y est déterminé, non pas par la raison du meilleur, mais par une necessité Geometrique. C'est parceque les Geometres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la difference qu'il y a entre la necessité morale qui fait le choix du sage; & la necessité brute de Straton & des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement & la volonté; que de faire considerer la difference qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, & la raison du nombre ternaire des dimensions: la premiere consistant dans le choix du meilleur, & la seconde dans une necessité Geometrique & aveugle.

352. Après avoir parlé des loix des corps, c'est-à-dire

à-dire des regles du mouvement; venons aux loix de l'union de l'ame & du corps; où M. Bayle pense encore trouver quelque indifference vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial, (ch 84. p. 163. Tom. 2.) *C'est une question embarassante, si les corps ont quelque vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'ame de l'homme. Si l'on répond qu'oui, l'on s'engage dans un furieux labyrinthe, car puisque l'ame de l'homme est une substance immaterielle, il faudra dire que le mouvement local de certains corps est une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui est contraire aux notions les plus évidentes que la Philosophie nous donne. Si l'on répond que non, on sera contraint d'avouer que l'infuence de nos organes sur nos pensées, ne dépend ni des qualités interieures de la matiere, ni des loix du mouvement, mais d'une* institution arbitraire *du Créateur. Il faudra donc qu'on avoue qu'il a dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier telles ou telles pensées de notre ame à telles & à telles modifications de notre corps, après avoir même fixé toutes les loix de l'action des corps les uns sur les autres. D'où il resulte qu'il n'y a dans l'Univers aucune portion de la matiere, dont le voisinage nous puisse nuire qu'autant que Dieu le veut bien, & par consequent que la terre est aussi capable qu'un autre lieu d'être le sejour de l'homme heureux..... Enfin il est évident que pour empêcher les mauvais choix de la liberté, il n'est point besoin de transporter l'homme hors de la terre. Dieu pourroit faire sur la terre à l'égard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quant aux bonnes œuvres des prédestinés, lors qu'il en fixe l'évenement, soit par des graces efficaces, soit par des graces suffisantes, qui sans faire nul préjudice à la liberté sont toujours suivies du consentement de l'ame. Il lui seroit aussi aisé de produire sur la terre que dans le*

ciel

ciel la détermination de nos ames à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps & aux ames sur ce Globe de la Terre, soit par des voies naturelles, soit par des graces extraordinaires, qu'il auroit été un Paradis perpetuel, & un avant-goût de l'état celeste des bienheureux: Et rien n'empêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses que la nôtre: mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, M. Bayle n'avoit point besoin de recourir au systême des causes occasionnelles, tout plein de miracles, & tout plein de suppositions dont les Auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison; ce sont deux défauts d'un systême, qui l'éloignent le plus de l'esprit de la veritable Philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord que M. Bayle ne s'est point souvenu du *systême de l'Harmonie préétablie*, qu'il avoit examiné autrefois, & qui venoit si à propos ici. Mais comme dans ce systême tout est lié & harmonique, tout va par raisons, & rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discretion de la pure & pleine indifference; il semble que cela n'accommodoit point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifferences; qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parcequ'il n'y avoit encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accommodoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarasser les Philosophes, & faire voir la foiblesse de notre Raison: Et je crois que jamais Arcesilas ni Carneade n'ont soutenu le pour & le contre avec plus d'eloquence & plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut

que

les doutes nous servent de planche pour par-
r à la Verité. C'eſt ce que je diſois ſouvent à
l'Abbé Foucher, dont quelques échantillons
voir qu'il avoit deſſein de faire en faveur des
demiciens, ce que Lipſe & Scioppius avoient
pour les Stoïciens, & M. Gaſſendi pour Epi-
:, & ce que M. Dacier a ſi bien commencé de
: pour Platon. Il ne faut point qu'on puiſſe
'ocher aux vrais Philoſophes, ce que le fameux
iubon répondit à ceux qui lui montrérent la
: de la Sorbonne, & lui dirent qu'on y avoit
uté durant quelques ſiécles: qu'y a-t-on con-
? leur dit-il.

54. M. Bayle pourſuit: (p. 166.) *Il eſt vrai que
uis que les loix du mouvement ont été établies tel-
que nous les voyons dans le Monde, il faut de
te neceſſité qu'un morceau qui frappe une noix, la
e, & qu'une pierre tombée ſur le pied d'un hom-
, y cauſe quelque contuſion, ou quelque dérange-
nt des parties. Mais voilà tout ce qui peut ſuivre
l'action de cette pierre ſur le corps humain. Si vous
ulez qu'outre cela elle excite un ſentiment de dou-
r, il faut ſuppoſer l'établiſſement d'un autre Co-
que celui qui regle l'action & la réaction des corps
uns ſur les autres; il faut, dis-je, recourir au
ème particulier des loix de l'union de l'ame avec
tains corps. Or comme ce ſyſtême n'eſt point neceſ-
rement lié avec l'autre, l'indifference de Dieu ne
ſe point par rapport à l'un, depuis le choix qu'il a
t de l'autre. Il a donc combiné ces deux ſyſtêmes
ec une pleine liberté, comme deux choſes qui ne
nſuivoient point naturellement. C'eſt donc par
établiſſement arbitraire qu'il a ordonné que les bleſ-
res du corps excitaſſent de la douleur dans l'ame, qui
unie à ce corps Il n'a tenu donc qu'à lui de choi-
un autre ſyſtême de l'union de l'ame & du corps:
a donc pu en choiſir un, ſelon lequel les bleſſures
excitaſſent que l'idée du remede, & un deſir vif,*
mais

mais agreable de l'appliquer. Il a pu établir que tous les corps qui seroient prêts à casser la tête d'un homme, ou à lui percer le cœur, excitassent une vive idée du péril, & que cette idée fût cause que le corps se transportât promtement hors de la portée du coup. Tout cela se seroit fait sans miracle, puisqu'il y auroit eu des loix generales sur ce sujet. Le système que nous connoissons par experience nous apprend que la détermination du mouvement de certains corps change en vertu de nos desirs. Il a donc été possible qu'il se fit une combinaison entre nos desirs, & le mouvement de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modifiassent de telle sorte, que la bonne disposition de nos organes ne fût jamais alterée.

355. L'on voit que M. Bayle croit que tout ce qui se fait par des loix generales se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré que si la Loi n'est point fondée en raisons, & ne sert pas à expliquer l'évenement par la nature des choses, elle ne peut être executée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu besoin de miracles perpetuels ou du ministere des Anges pour executer cet ordre, car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agreable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'ame a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'ame, qui est representative des corps, & faite en sorte par avance que les representations qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La representation a un rapport naturel à ce qui

loit être representé. Si Dieu faisoit represen-
a figure ronde d'un corps par l'idée d'un quar-
ce seroit une representation peu convenable,
il y auroit des angles ou éminences dans la re-
ntation, pendant que tout seroit égal & uni
l'original. La representation supprime souvent
que chose dans les objets, quand elle est im-
aite, mais elle ne sauroit rien ajouter, cela la
roit, non pas plus que parfaite, mais fausse.
re que la suppression n'est jamais entiere dans
perceptions, & qu'il y a dans la representa-
, entant que confuse, plus que nous n'y voyons.
si il y a lieu de juger que les idées de la cha-
, du froid, des couleurs, &c. ne font aussi
representer les petits mouvemens exercés dans
organes, lors qu'on sent ces qualités, quoique
multitude & la petitesse de ces mouvemens en
pêche la representation distincte. A peu près
ime il arrive que nous ne discernons pas le bleu
: jaune qui entrent dans la representation, aussi-
i que dans la composition du verd, lorsque le
roscope fait voir que ce qui paroit verd est
iposé de parties jaunes & bleues.

57. Il est vrai que la même chose peut être re-
entée differemment, mais il doit toûjours y
r un rapport exact entre la representation & la
se, & par consequent entre les differentes re-
entations d'une même chose. Les projections
perspective qui reviennent dans le cercle aux
ions coniques, font voir qu'un même cercle
t être representé par une ellipse, par une para-
:, & par une hyperbole, & même par un au-
cercle & par une ligne droite, par un point.
n ne paroit si different, ni si dissemblable, que
figures, & cependant il y a un rapport exact
chaque point à chaque point. Aussi faut-il a-
er que chaque ame se represente l'Univers sui-
t son point de vue, & par un rapport qui lui
est

eſt propre; mais une parfaite harmonie y ſubſiſte toûjours. Et Dieu voulant faire repreſenter la ſolution de continuité du corps par un ſentiment agreable dans l'ame, n'auroit point manqué de faire que cette ſolution même eût ſervi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorſqu'on eſt déchargé de quelque fardeau, ou détaché de quelque lien. Mais ces ſortes de corps organiſés, quoi que poſſibles, ne ſe trouvent point ſur notre Globe qui manque ſans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiqué ailleurs: cependant c'eſt aſſez qu'eu égard à la place que notre Terre tient dans l'Univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il uſe le mieux qu'il eſt poſſible des loix de la nature qu'il a établies, & (comme M. Regis l'a reconnu auſſi au même endroit) *les loix que Dieu a établies dans la nature, ſont les plus excellentes qu'il eſt poſſible de concevoir.*

358. Joignons y la remarque du Journal des Savans du 16. Mars 1705. que M. Bayle a inſerée dans le chap. 162. de ſa Réponſe à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) il s'agit de l'Extrait d'un Livre moderne très-ingenieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé ci-deſſus; l'on dit: *que la ſolution generale à l'égard du mal phyſique que ce Livre donne, eſt qu'il faut regarder l'Univers, comme un Ouvrage composé de diverſes pieces, qui font un tout: que ſuivant les loix établies dans la nature quelques parties ne ſauroient être mieux, que d'autres ne fuſſent plus mal, & qu'il n'en reſultât un ſyſtême entier moins parfait. Ce principe* (dit-on) *eſt bon, mais ſi l'on n'y ajoute rien, il ne paroit pas ſuffiſant. Pourquoi Dieu a-t-il établi des loix, d'où naiſſent tant d'inconveniens, diront des Philoſophes un peu difficiles? N'en a-t-il point pu établir d'autres qui ne fuſſent ſujettes à aucuns défauts? Et pour trancher plus net, d'où vient qu'il*

qu'il s'est prescrit des loix ? que n'agit-il sans loix generales, selon toute sa puissance & toute sa bonté ? L'Auteur n'a pas poussé la difficulté jusques-là ; ce n'est pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât peut-être de quoi la resoudre, mais il n'y a rien là-dessus de développé chez lui.

359. Je m'imagine que l'habile Auteur de cet Extrait, lors qu'il a cru qu'on pourroit resoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes, & s'il avoit voulu s'expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparemment comme M. Regis, que les loix que Dieu a établies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit établir ; & il auroit reconnu en même tems que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, & de suivre des regles, parce que les loix & les regles sont ce qui fait l'ordre & la beauté, qu'agir sans regles seroit agir sans raison ; & que c'est parce que Dieu a fait *agir toute sa bonté*, que l'exercice de sa toute puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre : Enfin que l'existence de certains inconveniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, & qu'ils servent à l'accomplissement du bien total, raisonnement dont M. Bayle demeure d'accord lui même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées ; il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la préscience de Dieu : car quoique ces déterminations ne necessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, & de faire prévoir ce qui arrivera. il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet Univers, lors qu'il le choisit, & qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes pour prévoir ces effets. Mais

sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des regles de mon systême de l'harmonie generale, *que le present est gros de l'avenir*, & que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une maniere démonstrative que Dieu voit dans chaque partie de l'Univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénetrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une maniere déterminée, nonobstant la contingence, & même la liberté qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361. Durand de Saint Portien entr'autres l'a fort bien remarqué, lors qu'il dit que les futurs contingens se voient d'une maniere déterminée dans leurs causes, & que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, & la Raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318. & seqq.) comme M. Bayle le remarque (Rép. au Provincial, ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispositions du cœur humain, & celles des circonstances font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera : M. Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, & renvoie à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de S. Joseph Feuillant, pag. 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la necessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masqué d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obli-

obligés d'admettre une necessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit; ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison, ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Ciceron dans son Livre de la Divination, à fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entierement indifferente, il y auroit un vrai hazard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le seroit non seulement par rapport à nous & à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire:

Sed Te
Nos facimus, Fortuna, Deam, cæloque locamus;

Mais même par rapport à Dieu, & à la nature des choses; & par consequent il seroit impossible de prévoir les évenemens en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit: *Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam neque notam, cur futurum sit?* Et un peu après: *Nihil est tam contrarium rationi & constantia, quàm fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu & fortuitò futurum sit. Si enim scit, certè illud eveniet, sin certè eveniet, nulla fortuna est.* Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal: *Est autem fortuna, rerum igitur fortuitarum nulla præsensio est.* Il y a une fortune, donc les évenemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plûtot que les évenemens étant prédéterminés & prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Académicien.

363. Les Stoïciens tiroient déja des decrets de

Dieu

Dieu la prévision des évenemens. Car comme Ciceron dit dans le même Livre : *Sequitur porro nihil Deos ignorare, quòd omnia ab iis sint constituta.* Et suivant mon systême, Dieu ayant vu le monde possible qu'il a résolu de créer, y a tout prévu : de sorte qu'on peut dire que la Science divine de vision ne differe point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la premiere la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déja connoître, mais seulement comme possible, & ce decret fait maintenant l'Univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, & sur-tout des résolutions futures d'une Créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifference ; en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, & qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vu dans sa cause, (ce qui est une grande absurdité,) ils devoient toûjours considerer que Dieu avoit pu prévoir cet évenement dans l'idée du Monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'Auteur des choses, & répond peu à l'habileté, & à l'esprit que les Ecrivains de ce parti font souvent paroître en quelques discussions particulieres. L'Auteur du Tableau du Socinianisme, n'a pas tout à fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Epicure, demonté chaque jour par les évenemens, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venuë ici que d'une fausse idée de la contingence & de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifference pleine ou d'équilibre : chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, & il n'y en sauroit jamais avoir.

Ap-

Apparemment M. Descartes en avoit été imbu dans sa jeunesse dans le College de la Fléche : c'est ce qui lui a fait dire (1. part de ses Principes art. 41.) *Notre pensée est finie, & la science & toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connoître clairement & dinstinctement que cette puissance & cette science est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement leur étenduë, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entierement libres, & indéterminées.* La suite a déja été rapportée ci-dessus. *Entierement libres*, cela va bien, mais on gâte tout, en ajoutant, *entierement indéterminées*. On n'a point besoin de science infinie pour voir que la préscience & la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puis que Dieu les a prévues dans ses idées telles qu'elles sont, c'est-à-dire, libres. Et quoi que Laurent Valle dans son Dialogue contre Boëce, (dont nous rapporterons tantôt le précis) qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la préscience, n'ose esperer de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le decret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science & la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est à-dire avec un Etre chimerique & impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manieres, par la préscience ou providence de Dieu, & aussi par les dispositions de la cause particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'ame. M. Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point, mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires pour ne se point

 brouil-

brouiller avec quelques autres Théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au Provinc. ch. 142. p. 804. Tom. 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la liberté de Dieu & de la Créature, l'an 1630. qu'on se récria contre lui, & qu'on lui fit voir un recueil de 70. contradictions tirées du premier Livre de son Ouvrage, & que vingt ans après le Pere Annat Confesseur du Roi de France, lui reprocha dans son Livre *de incoacta libertate* (ed. Rom. 1654. in 4.) le silence qu'il gardoit encore. Qui ne croiroit (ajoute Monsieur Bayle) après le fracas des Congregations *de Auxiliis*, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc Arbitre, entierement opposées au sentiment des Jesuites? & néanmoins quand on considere les passages que le P. Annat a extrait des Ouvrages des Thomistes (dans un Livre intitulé, *Jansenius à Thomistis gratiæ per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654. in 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux Sectes. La grace efficace par elle même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que les graces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presqu'autant de Jansenius lui même. C'étoit (dit-il) un habile homme, d'un esprit systematique, & fort laborieux. Il a travaillé 22. ans à son *Augustinus*: l'une de ses vues a été de refuter les Jesuites sur le dogme du Franc Arbitre, cependant on n'a pu encore décider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifference. On tire de son Ouvrage une infinité d'endroits pour & contre ce sentiment, comme le Pere Annat a fait voir lui-même dans l'Ouvrage qu'on vient de citer *de incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des tenebres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change sou-

souvent la signification des termes, & que par consequent il ne satisfait point à la question en tout, quoi qu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, & du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, & le plus souvent mal entendues, sur la necessité & sur la contingence, sur le possible, & sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la necessité & la possibilité prises metaphysiquement & à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non; & qu'on considere que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se détermine; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la necessité & entre la détermination ou certitude, entre la necessité metaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne presentant qu'un seul objet possible, & entre la necessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: Enfin pourvu qu'on se défasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les Livres des Philosophes, & sur le papier, (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisément d'un labyrinthe; dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, & qui a causé une infinité de desordres, tant chez les Anciens que chez les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne differe guéres du destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes & les Jesuites, & mêmes le Molinistes & les Jansenistes conviennent entr'eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste & même un Janseniste sa-

ge se contentera de la détermination certaine, sans aller à la necessité ; & si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclurra point les inclinations prévalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les resoudre, quoi qu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic, Jansenius, let. G p. 1626. *Quelqu'un a dit que les matieres de la Grace sont un Ocean, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être auroit-il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare de Messine, où l'on est toujours en danger de tomber dans un écueil, quand on tâche d'en éviter un autre.*

Dextrum Scylla latus, lævum implacata Charybdis
Obsidet.

Tout se réduit enfin à ceci : Adam a-t-il peché librement ? si vous répondez qu'oui, donc, vous dira-t-on, sa chute n'a pas été prévuë : Si vous répondez que non, donc, vous dira-t on, il n'est point coupable. Vous écrirez cent volumes contre l'une ou l'autre de ces consequences, & néanmoins vous avouerez, ou que la prévision infaillible d'un évenement contingent, est un mystere qu'il est impossible de concevoir ; ou que la maniere dont une Créature qui agit sans liberté, peche pourtant, est tout à fait incomprehensible.

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incomprehensibilités cessent entierement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comme il faut bien guérir les fiévres, & comment il faut éviter les écueils de

de deux maladies chroniques qui peuvent naître l'une en ne guérissant point la fiévre, l'autre en la guérissant mal. Lors qu'on prétend qu'un évenement libre ne sauroit être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination ou avec l'indifference pleine & d'équilibre : & lors qu'on veut que le défaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exemte, non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la necessité & de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, & qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a peché librement; & que Dieu l'a vu pechant dans l'etat d'Adam possible qui est devenu actuel, suivant le decret de la permission Divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pecher ensuite de certaines inclinations prévalantes, mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté; & la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pecher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pecher, (absolument parlant) &, puisqu'il peche, d'être coupable & de meriter la punition; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pecher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement & de l'amendement, & dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines & les récompenses seroient en partie inutiles, & manqueroient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

307. M. Bayle continue : *Sur la matiere de la liberté il n'y a que deux partis à prendre, l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'ame qui*

concourent avec elle, lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas; l'autre, est de dire qu'elles la déterminent de telle sorte à agir, qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti est celui des Molinistes, l'autre, est celui des Thomistes & des Jansenistes & des Protestans de la Confession de Genéve. Cependant les Thomistes ont soutenu à cor & à cri, qu'ils n'étoient point Jansenistes, & ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur que sur la matiere de la liberté ils n'étoient point Calvinistes. D'autre côté, les Molinistes ont prétendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansenisme. Ainsi les uns ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passoient pour heretiques, & les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur, dont les sentimens ont toûjours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse, &c.

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les *causes distinctes de l'ame*, mais encore de l'état de l'ame même & de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, & les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes & externes prises ensemble font que l'ame se détermine certainement; mais non pas qu'elle se détermine necessairement; car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, & ne pouvant pas être necessitée. Je n'entre point dans la discussion de la difference qu'il y a entre les Jansenistes & les Réformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peut-être toûjours bien d'accord avec eux mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans des subtilités embarassées. Le P. Theophile Raynaud dans son Livre intitulé,

Calvinismus religio bestiarum, a voulu piquer les Dominicains sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du moins le Semipelagianisme, & l'on outroit les choses quelquefois des deux côtés, soit en defendant *une indifference vague*, & donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundùm qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non regenerez, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes & de Spinosa, qu'ils détruisent la liberté & la contingence, car ils croient que ce qui arrive est seul possible, & doit arriver par une necessité brute & Geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, & le soumettoit aux seules Loix mathematiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence & le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane necessairement. Les Théologiens des deux partis Protestans sont également zelés pour refuter une necessité insupportable: & quoique ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte, il semble que la necessité qu'ils lui laissent, n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude & infaillibilité, de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoi que je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

372. Chez les Cabalistes Hebreux, *Malcuth* ou le Régne, la derniere des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irresistiblement, mais doucement & sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il execute celle de Dieu. Ils disoient que le peché d'Adam avoit

été *truncatio Malcuth à cæteris plantis*; c'est-à-dire qu'Adam avoit retranché la derniere des Sephires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, & en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par lui-même, & que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale des Auteurs de sa Nation, & qui dit (*Tr. polit.* c. 2. n. 6.) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinosa, que l'empire de la necessité, & d'une necessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, & sans que le choix de l'homme l'exempte de la necessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *Imperium in Imperio*, s'imaginoient que leur ame étoit une production immediate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; & qu'elle avoit un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'experience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une ame, qu'une substance simple puisse être produite naturellement. Il paroit bien que l'ame ne lui étoit qu'une modification passagere, & lorsqu'il fait semblant de la faire durable, & même perpetuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, & non pas une chose réelle & actuelle.

373 Ce que M. Bayle raconte du Sieur Jean Bredenbourg, Bourgeois de Rotterdam, (Diction. art. Spinosa, let. H. pag. 2774.) est curieux. Il publia un Livre contre Spinosa, intitulé, *Enervatio*

Trac-

Tractatus Theologico-politici unà cum demonstratione Geometrico ordine disposita. Naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus Tractatus unicè innititur. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des Lettres, & qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son Livre en Flamand, & l'ayant fait traduire en Latin) eût pu pénetrer si subtilement tous les principes de Spinosa, & les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute M. Bayle) que cet Auteur ayant refléchi une infinité de fois sur sa réponse, & sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit réduire ce principe en demonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe necessairement, & qui agit par une necessité immuable, inévitable & irrevocable. Il observa toute la methode des Geométres, & après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, & ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affoiblir. Cela lui causa un veritable chagrin, il en gémit, & il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'étoit pas bien-aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien (qui avoit écrit *Arcana Atheismi revelata* contre Spinosa, Roterodami 1676. in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est-à-dire en Flamand avec quelques réflexions, & accusa l'Auteur d'être Athee. L'accusé se défendit en la même Langue. Orobio Medecin Juif fort habile (celui qui a été refuté par Monsieur de Limborch & qui a repondu, à ce que j'ai ouï dire dans un Ouvrage posthume non imprimé) publia un Livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg

 in-

intitulé, *Certamen Philosophicum propugnatæ veritatis Divinæ ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*. M. Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc arbitre & de la Religion, & qu'il souhaitoit qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette prétenduë démonstration, & de savoir si elle tendroit à prouver que la Nature primitive qui produit tout, agit sans choix & sans connoissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration étoit Spinosistique & dangereuse. Mais s'il entendoit peut-être que la Nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix & par la raison du meilleur; il n'avoit point besoin de s'affliger de cette prétenduë *necessité immuable, inévitable, irrévocable*. Elle n'est que morale, c'est une necessité heureuse, & bien loin de détruire la Religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion, que M. Bayle rapporte (pag. 2773.) l'opinion de ceux qui croient que le Livre intitulé, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis*, publié en 1665. est de Spinosa; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique Monsieur Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce Juif celebre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales, L. A. C. me font juger que l'Auteur de ce Livre a été Monsieur de *la Court* ou *Van den Hoof*, fameux par l'intérêt de la Hollande, la Balance Politique, & quantité d'autres Livres qu'il a publiés, (en partie en s'appellant V. D. H.) contre la puissance du Gouverneur de Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la République, la memoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam

étant encore toute fraiche. Et comme la plûpart des Ecclesiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, & soupçonnoient M. de Wit, & ce qu'on appelloit la faction de Lovenstein, de favoriser les Arminiens, les Cartesiens, & d'autres Sectes qu'on craignoit encore davantage ; tâchant d'animer la populace contr'eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'évenement l'a bien fait voir ; il étoit fort naturel que Monsieur de la Court publiât ce Livre : Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les Ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant qu'on vient de publier une Version Françoise de l'intérêt de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de *Memoires de M. le Grand Pensionnaire de Wit*, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effet du parti de de Wit, & habile, mais qui n'avoit pas assez de connoissance des affaires publiques, ni assez de capacité pour écrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court, aussi bien que Spinosa, à mon retour de France, par l'Angleterre & par la Hollande, & j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce tems-là. M. Bayle dit p. 2770. que Spinosa étudia la Langue Latine sous un Medecin, nommé François Van den Ende, & rapporte en même tems après M. Sebastien Kortholt (qui en parle dans la Préface de la seconde édition du Livre de feu Monsieur son Pere, *de tribus impostoribus*, Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio & Spinosa) qu'une fille enseigna le Latin à Spinosa, & qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même tems que Spinosa. Là-dessus, je remarque que cette Demoiselle étoit fille de Monsieur Van den Ende,

&

& qu'elle soulageoit son Pere dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi *A finibus*, alla depuis à Paris, & y tint des Pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, & il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parieroit que ses Auditeurs seroient toûjours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec lui une jeune fille qui parloit Latin, & faisoit des démonstrations de Geometrie. Il s'étoit insinué auprès de Monsieur Arnaud; & les Jesuites commençoient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du Chevalier de Rohan

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience, ni la providence de Dieu ne sauroient faire tort ni à sa justice & à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu, avec les actions de la Créature: qui semble intéresser de plus près, & sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises; & notre liberté par rapport aux bonnes actions, aussi bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, & après cela nous serons en état de finir cet Ouvrage. J'ai déja établi que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous & en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité & d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la Créature. Et comme toute action de la Créature est un changement de ses modifications; il est visible que l'action vient de la Créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, & qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déja fait remarquer plus d'une fois dans cet Ouvrage, que le mal est une suite de la privation

tion, & je crois avoir expliqué cela d'une maniere assez intelligible. S. Augustin a déja fait valoir cette pensée, & S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. *que le vice n'est pas une substance vivante & animée, mais une affection de l'ame contraire à la vertu, qui vient de ce qu'on quitte le bien, de sorte qu'on n'a point besoin de chercher un mal primitif.* M. Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (artic. Pauliciens, let. D. p. 2325.) approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle Théologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'Auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déja existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par consequence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroit que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictete le marquent: *Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. Basile l'observe fort bien On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matiere. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du déreglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. Livre du Ciel, chap. 2.) parce que, selon cette doctrine, le desordre seroit original & naturel, & l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matiere jusqu'à ce que Dieu l'a remuée, & Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside & Osiride, & Tr. de anima procreatione ex Timao*) Platon reconnoissoit dans la matiere une certaine ame ou

force

force malfaisante rebelle à Dieu, c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier Livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé toûjours de bien démêler le sentiment de Platon, & encore moins celui de quelques autres Anciens dont les Ouvrages sont perdus. Kepler Mathematicien moderne des plus excellens, a reconnu une espece d'imperfection dans la Matiere, lors même qu'il n'y a point de mouvement dereglé: c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne une resistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, & je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des Créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la Matiere est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison & un exemple, & ne sauroit être la source même du mal, & de l'imperfection. Nous avons déja montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle; & la matiere ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute realité positive qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, anterieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'execution actuel-

tuelle qui introduit ces formes dans la matiere: & c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louïs de Dole, Monsieur Bernier, & quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que general, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme & à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux Créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques Auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroit craindre que la Créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux Créatures, il ne reconnoit pas même de distinction réelle entre l'accident & la substance.

382. Il fait sur tout grand fond sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la conservation est une Création continuée. En consequence de cette doctrine, il semble que la Créature n'existe jamais, & qu'elle est toûjours naissante & toûjours mourante, comme le tems, le mouvement, & autres Etres successifs. Platon l'a cru des choses materielles & sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpetuel, *semper fluunt, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des substances immaterielles qu'il consideroit comme seules veritables: en quoi il n'avoit pas tout-à-fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les Créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, & M. Bayle rapporte que David du Rodon, Philosophe celebre parmi les François attachés à Genéve; l'a refuté exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent guéres, ils ne sont pas trop pour ces subtilités metaphysiques, Je ne dirai rien des Sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est

une

une création continuée, il faudroit considerer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Carresiens, à l'exemple de leur Maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent, *que les momens du tems n'ayant aucune liaison necessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisterai au moment qui suivra, si la même cause, qui me donne l'être pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant*. L'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, s'est servi de ce raisonnement, & M. Bayle (Auteur peut-être de ce même Avis) le rapporte (Rép. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3.) On peut répondre, qu'à la verité il ne s'ensuit point *necessairement* de ce que je suis, que je serai; mais cela suit pourtant *naturellement*, c'est-à-dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche: C'est la difference qu'on peut faire entre l'essentiel & le naturel: c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parceque la Raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déja fait cesser plûtôt.

384. Feu M. Erhard Weigel Mathematicien & Philosophe celebre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie Mathematique, quelques inventions mechaniques assez jolies, & enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la derniere réforme de l'Almanach, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine demonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effet à cette Création continuée. Et comme il avoit coutume de faire des paralleles entre compter & raisonner, témoin sa Morale Arithmetique raisonnée (*rechenschafftliche Sittenlehre*) il disoit que le fondement de sa démonstration étoit

ce

ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités repetées étoient les momens de l'existence des choses, dont chacun dépendoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toûjours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela une démonstration. Il faudroit prouver que la Créature sort toûjours du neant, & y retombe d'abord; & particulierement il faut faire voir que le privilege de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul Etre necessaire. Les difficultés sur la composition du *Continuum*, entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroit resoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens & les points comme de simples modalités du continu, c'est à-dire, comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, & non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce Labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le present sujet, est que la Créature dépend continuellement de l'operation Divine, & qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une émanation necessaire, comme celle des proprietés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la Créature necessairement; ou bien, il faudroit faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la necessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appellée production, & même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la

sui-

suite, que dans le commencement; la dénomination extrinseque, d'être nouvelle, ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, & voyons ce que M. Bayle en paroit inférer, (p. 771.) après l'Auteur de l'Avis sur le Tableau de Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. *Il me semble* (dit cet Auteur) *qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, & qu'il n'y a point dans toutes les Créatures de causes premieres ni secondes, ni même occasionnelles; comme il est aisé de le prouver. Car en ce moment, où je parle, je suis tel que je suis, avec toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout: que si Dieu me crée en ce moment tel que je suis, comme on doit necessairement le dire dans ce systême, il me crée avec telle pensée, telle action, tel mouvement & telle détermination. On ne peut dire que Dieu me crée premierement, & qu'étant créé, il produise avec moi mes mouvemens & mes déterminations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la premiere est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans formes, comme une espece ou quelque autre des Universaux de Logique. Je suis un individu, il me crée & conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances. La seconde raison est, que Dieu me créant en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi mes actions, il faudra necessairement concevoir un autre instant pour agir. Or ce seroit deux instans, où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain dans cette hypothese que les Créatures n'ont ni plus de liaison, ni plus de relation avec leurs actions, qu'elles en eurent avec leur production au premier moment de la premiere creation.* L'Auteur de cet Avis en tire des consequences bien dures, que l'on se peut imaginer, & témoigne à la fin que l'on auroit bien de l'obli-

l'obligation à quiconque apprendroit aux Approbateurs de ce Systême à se tirer de ces épouventables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davantage, *Vous savez*, dit-il, (pag. 775.) *que l'on démontre dans les Ecoles* (il cite Arriaga disp. 9. Phys. sect. 6. & præsertim sub sect. 3.) *que la Créature ne sauroit être ni la cause totale, ni la cause partiale de sa conservation, car si elle l'étoit, elle existeroit avant que d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savez qu'on raisonne de cette façon: ce qui se conserve, agit; or ce qui agit existe, & rien ne peut agir avant que d'avoir son existence complete; donc si une Créature se conservoit, elle agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la metaphysique*, non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, *clairs comme le jour. Allons plus avant. Si les Créatures concouroient avec Dieu [on entend ici un concours actif, & non pas un concours d'instrument passif] pour se conserver, elles agiroient avant que d'être: l'on a démontré cela. Or si elles concouroient avec Dieu pour la production de quelque autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être; il est donc aussi impossible qu'elles concourent avec Dieu pour la production de quelque autre chose, [comme le mouvement local, une affirmation, une volition, entités réellement distinctes de leur substance, à ce qu'on prétend] que pour leur propre conservation. Et puisque leur conservation est une creation continuée, & que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au premier moment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se donner aucune modalité, car ce seroit agir avant que d'être; [notez que Thomas d'Acquin, & plusieurs autres Scholastiques, enseignent que si les Anges avoient peché au premier moment de leur creation, Dieu seroit l'Auteur du peché. Voyez le Feuillant Pierre de Saint Joseph, p. 318. & sequ.*

au

du Suavis Concordia humanæ libertatis. *C'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier instant la Créature ne peut point agir en quoi que ce soit*] *il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des momens suivans, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelque autre chose. Si elles y pouvoient concourir au second moment de leur durée, rien n'empêcheroit qu'elles n'y pussent concourir au premier moment.*

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnemens: supposons que la Créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorite de tems, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle anteriorité *in Signo rationis*, & qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est anterieure de nature à l'existence de la Créature prise en elle-même, avec sa nature & ses proprietés necessaires, est anterieure à ses affections accidentelles & à ses actions; & cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l'existence des instans précedens, suivant les loix de sa sagesse; & la Créature opere conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toûjours. Les limitations & imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c'est la suite de l'imperfection originale des Créatures, mais le vice & le crime y naissent par l'operation interne libre de la Créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, & qui devient notable par la repetition.

389. Cette anteriorité de nature est ordinaire en Philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les decrets de Dieu ont un ordre entr'eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens, & des consequences des Créatu-

tures, de telle ſorte que toutes leurs démonſtrations & tous leurs ſyllogiſmes lui ſont connus, & ſe trouvent éminemment en lui; l'on voit qu'il y a dans les propoſitions ou verités qu'il connoit un ordre de nature, ſans aucun ordre ou intervalle du tems qui le faſſe avancer en connoiſſance, & paſſer des prémiſſes à la concluſion.

390. Je ne trouve rien dans les raiſonnemens qu'on vient de rapporter, à quoi cette conſideration ne ſatisfaſſe. Lorſque Dieu produit la choſe, il la produit comme un individu, & non pas comme un univerſel de Logique, je l'avoue; mais il produit ſon eſſence avant ſes accidens, ſa nature avant ſes operations, ſuivant la priorité de leur nature, & *in Signo anteriore rationis*. L'on voit par là comment la Créature peut être la vraie cauſe du peché, ſans que la conſervation de Dieu l'empêche; qui ſe regle ſur l'état précedent de la même Créature, pour ſuivre les loix de ſa ſageſſe nonobſtant le peché, qui va être produit d'abord par la Créature. Mais il eſt vrai que Dieu n'auroit point créé l'ame au commencement dans un état où elle auroit peché dès le premier moment, comme les Scholaſtiques l'ont fort bien obſervé: car il n'y a rien dans les loix de ſa ſageſſe, qui l'y eût pu porter.

391. Cette Loi de la ſageſſe fait auſſi que Dieu reproduit la même ſubſtance, la même ame; c'eſt ce que pouvoit répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans ſon Dictionnaire (artic. Pyrrhon. let. B. p. 2432.) Cette ſageſſe fait la liaiſon des choſes. J'accorde donc que la Créature ne concourt point avec Dieu pour ſe conſerver; (de la maniere qu'on vient d'expliquer la conſervation) mais je ne voi rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre choſe, & particulierement de ſon operation interne; comme ſeroit une penſée, une volition, choſes réellement diſtinctes de la ſubſtance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle, il prétend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. *Les raisons*, dit-il, *que nos Philosophes modernes ont fait servir à démontrer que les accidens ne sont pas des êtres réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés, ce sont des argumens qui accablent, & qu'on ne sauroit resoudre; prenez la peine*, (ajoute-t-il) *de les chercher ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans Monsieur Cailli* (Professeur en Philosophie à Caen) *ou dans les* Accidentia profligata *du P. Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les* Nouvelles de la République des Lettres, *Juin* 1702. *ou si vous voulez qu'un seul Auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami Religieux Benedictin, & l'un des plus forts Cartesiens qui soient en France. Vous trouverez parmi ses* Lettres Philosophiques *imprimées à Trevoux, l'an* 1703. celle où par la methode des Geométres il démontre, *que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel.* Je souhaiterois de voir tous ces Livres: & pour ce qui est de cette derniere opposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des realités pures & absolues ou des perfections, *Causæ secundæ agunt in virtute primæ.* Mais lorsqu'on comprend les limitations & les privations sous les realités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du peché, & même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distin-

distingués des substances ; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement ; si elle ne dure pas au-delà d'un moment, & ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens ; si elle n'opere point non plus qu'une figure de mathematique, ou qu'un nombre : pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, & que les Créatures ne sont que des accidens, ou des modifications ? jusqu'ici on a cru que la substance demeure, & que les accidens changent ; & je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine ; les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, & prouvant plus qu'il ne faut.

394. *L'une des absurdités*, dit M. Bayle, (p. 779.) *qui émanent de la pretenduë distinction, que l'on veut admettre entre les substances & leurs accidens, est que si les Creatures produisent des accidens, elles auroient une puissance créatrice & annihilatrice : de sorte qu'on ne sauroit faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'êtres réels, & sans en reduire au neant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour manger, on crée autant d'accidens, qu'il y a de mouvemens des parties de la Langue, & l'on detruit autant d'accidens, qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du chyle, du sang, &c.* Cet argument n'est qu'une espece d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures naissent & disparoissent à tout moment dans l'Univers, & même dans chaque partie de l'Univers ? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétenduë des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré-long, ou quelque autre figure de bataillon par le mouve-

ment des ſoldats qui font l'exercice; non plus que pour former une ſtatue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire. La production des modifications n'a jamais été appellée *création*, & c'eſt abuſer des termes, que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des ſubſtances de rien, & les ſubſtances produiſent des accidens par les changemens de leurs limites.

396. Pour ce qui eſt des Ames ou des Formes ſubſtantielles, M. Bayle a raiſon d'ajouter, *qu'il n'y a rien de plus incommode pour ceux qui admettent les formes ſubſtantielles, que l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourroient être produites que par une veritable création, & que les Scholaſtiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre.* Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, & pour mon ſyſtême, que cette même objection: puis que je ſoutiens que toutes les Ames, Entelechies ou forces primitives, formes ſubſtantielles, ſubſtances ſimples, ou Monades, de quelque nom qu'on les puiſſe appeller, ne ſauroient naître naturellement, ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'Entelechie primitive; de même que les figures ſont des modifications de la matiere. C'eſt pourquoi ces modifications ſont dans un changement perpetuel, pendant que la ſubſtance ſimple demeure.

397. J'ai fait voir ci-deſſus (part. 1. §. 86. & ſeqq) que les ames ne ſauroient naître naturellement, ni être tirées les unes des autres; & qu'il faut, ou que la nôtre ſoit créée, ou qu'elle ſoit préexiſtante. J'ai même montré un certain milieu entre une création & une préexiſtence entiere, en trouvant convenable de dire que l'ame, préexiſtante dans les ſemences depuis le commencement

des

des choses, n'étoit que sensitive, mais qu'elle a été élevée au degré superieur, qui est la Raison, lorsque l'homme, à qui cette ame doit appartenir, a été conçu, & que le corps organisé, accompagnant toûjours cette ame depuis le commencement, mais sous bien des changemens, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette élevation de l'ame sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est à-dire à la Raison) à l'operation extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerois mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: & cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'ames & d'animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces ames seules qui sont destinées à parvenir un jour à la Nature humaine, enveloppent la Raison qui y paroîtra un jour, & que les seuls corps organiques sont préformés, & prédisposés à prendre un jour la forme humaine, les autres petits animaux ou vivans seminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement differens d'eux, & n'ayant rien que d'inferieur en eux. Cette production est une maniere de *Traduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement; elle ne tire pas l'ame d'une ame, mais seulement l'animé d'un animé, & elle évite les miracles frequens d'une nouvelle création, qui feroient entrer une ame neuve & nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en general la création, entenduë comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, & qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des Créatures. *Que les Philosophes sont stupides & ridicules!* (s'écrie-t-il, *Meditat. Chrétienn.* 9. n. 3.) *ils*

s'imaginent que la Creation est impossible, parcequ'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu ? Il ajoute encore fort bien : (n. 5.) *Si la Matiere étoit incréée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ni en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la Matiere, ni l'arranger avec sagesse sans la connoître. Or Dieu ne peut la connoître, s'il ne lui donne l'être : il ne peut tirer ses connoissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer.*

399. M. Bayle non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer, que notre ame ne sauroit agir. Voici comme il en parle, (ch. 141. p. 765.) *il a trop de connoissance du Cartesianisme*, (c'est d'un habile adversaire qu'il parle) *pour ignorer avec quelle force on a soutenu de nos jours qu'il n'y a point de Créature qui puisse produire le mouvement, & que notre ame est un sujet purement passif à l'égard des sensations & des idées, & des sentimens de douleur & de plaisir, &c. Si l'on n'a point poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause des verités revelées ; sans cela les actes de la volonté se seroient trouvés aussi passifs que ceux de l'entendement. Les mêmes raisons qui prouvent que notre ame ne forme point nos idées ; & ne remue point nos organes, prouveroient aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'amour & nos volitions, &c.* Il pouvoit ajouter nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves qu'il loue, ne soient point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveroient trop. Elles feroient Dieu auteur du peché. J'avoue que l'ame ne sauroit remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte par avance, qu'il fasse en tems & lieu ce qui répond aux volontés de l'ame ; quoiqu'il soit vrai cepen-

pendant que l'ame est le principe de l'operation. Mais de dire que l'ame ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentimens de douleur & de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison. Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire, toute substance veritable) doit être la veritable cause immediate de toutes ses actions & passions internes; & à parler dans la rigueur metaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, & qui font Dieu seul acteur, s'embarassent sans sujet dans des expressions, dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la Religion; outre qu'ils choquent absolument la Raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. Ecoutons son discours. (pag. 767. & seqq.) *C'est une chose étonnante que presque tous les Philosophes [il en faut excepter les Interprêtes d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, distinct de notre ame & la cause de nos intellections. Voyez dans le Dictionn. histor. & crit. la remarque E. de l'article* Averroës] *aient cru avec le peuple, que nous formons activement nos idées. Où est l'homme néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument comment se font les idées, & de l'autre, qu'il ne pourroit coudre deux points, s'il ignoroit comment il faut coudre? Est ce que coudre deux points est en soi un ouvrage plus difficile que de peindre dans son esprit une rose, dès la premiere fois qu'elle tombe sous les yeux, & sans que l'on ait jamais appris cette sorte de peinture? Ne paroit-il pas au contraire que ce portrait spirituel est en soi un ouvrage plus difficile que de tracer sur la toile la figure d'une fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir appris? Nous sommes tous convaincus qu'une clef ne nous serviroit de rien à ouvrir un co-*

fre, si nous ignorions comment il faut l'employer; & cependant nous nous figurons que notre ame est la cause efficiente du mouvement de nos bras; quoi qu'elle ne sache ni où sont les nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons tous les jours que les idées que nous voudrions rappeler, ne viennent point, & qu'elles se presentent d'elles-mêmes lorsque nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche point de croire que nous en sommes la cause efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui paroit si démonstrative à M. Jaquelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus souvent trop courte que l'autorité sur nos volitions? Si nous comptions bien, nous trouverions dans le cours de notre vie plus de velleités que de volitions: c'est-à-dire plus de témoignages de la servitude de notre volonté que de son empire. Combien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté, [par exemple un acte d'amour pour un homme qui viendroit de l'offenser: un acte de mépris d'un beau Sonnet qu'il auroit fait: un acte de haine pour une maitresse: un acte d'approbation d'une épigramme ridicule. Notez que je ne parle que d'actes internes exprimés par un je veux, comme je veux mépriser, approuver, &c.] y eût-il cent pistoles à gagner sur le champ, & souhaitât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, & s'animât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'experience qu'il est maître chez soi?

402. *Pour réunir en peu de mots toute la force de ce que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est évident à tous ceux qui approfondissent les choses, que la veritable cause efficiente d'un effet doit le connoître, & savoir aussi de quelle maniere il le faut produire. Cela n'est pas necessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause, ou que le sujet passif de son action; mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit point necessaire à un veritable agent. Or si nous nous*

exa-

examinons bien, nous ſerons très-convaincus, qu'indépendamment de l'experience, notre ame ſait auſſi peu ce que c'eſt qu'une volition, que ce que c'eſt qu'une idée. Qu'après une longue experience, elle ne ſait pas mieux comment ſe forment les volitions, qu'elle le ſavoit avant que d'avoir voulu quelque choſe. Que conclure de cela, ſinon qu'elle ne peut être la cauſe efficiente de ſes volitions, non plus que de ſes idées, & que du mouvement des eſprits qui font remuer nos bras? [*Notez qu'on ne prétend pas décider ici abſolument cela, on ne le conſidere que relativement aux principes de l'objection.*]

403. Voilà qui eſt raiſonner d'une étrange maniere! quelle neceſſité y a-t-il qu'on ſache toûjours comment ſe fait ce qu'on fait? Les ſels, les métaux, les plantes, les animaux, & mille autres corps animés ou inanimés, ſavent-ils comment ſe fait ce qu'ils font, & ont-ils beſoin de le ſavoir? Faut-il qu'une goute d'huile ou de graiſſe entende la Geometrie, pour s'arrondir ſur la ſurface de l'eau? Coudre des points eſt autre choſe, on agit pour une fin, il faut en ſavoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées, parceque nous le voulons, elles ſe forment en nous, elles ſe forment par nous, non pas en conſequence de notre volonté, mais ſuivant notre nature & celle des choſes. Et comme le fœtus ſe forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature ſont produites par un certain *inſtinct* que Dieu y a mis, c'eſt-à-dire en vertu de la *préformation divine*, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de ſi beaux effets; il eſt aiſé de juger de même que l'ame eſt un automate ſpirituel, encore plus admirable; & que c'eſt par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, & où notre art ne ſauroit atteindre. L'operation des Automates ſpirituels, c'eſt-à-dire des Ames,

n'est point méchanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la méchanique: les mouvemens développés dans les corps, y étant concentrés par la representation; comme dans un Monde ideal, qui exprime les loix du Monde actuel & leurs suites; avec cette difference du Monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plûpart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentimens, & que la suite de ces perceptions est reglée par la nature particuliere de cette substance; mais d'une maniere qui exprime toûjours toute la nature universelle: & toute perception presente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle represente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées, ou plûtôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des *Velleïtés*, ce ne sont qu'une espece fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois; *liberet, si liceret*: & dans le cas d'une velleïté nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, & il ne faut point les confondre avec les volontés antecedentes. J'ai assez expliqué ailleurs, que notre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une maniere indirecte, & qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime & sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parcequ'il ne se peut point détruire.

405.

405. J'avois dessein de finir ici, après avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ai déja fait mention, j'ai cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, & puis de poursuivre, où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: Et cela bien moins pour égayer la matiere, que pour m'expliquer sur la fin de mon Discours de la maniere la plus claire & la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, & ses Livres sur la volupté & le vrai bien, font assez voir qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste. Ces quatre Livres étoient opposés aux quatre Livres de la Consolation de Boece, & le Dialogue au cinquiéme. Un certain Antoine Glarea Espagnol lui demande un éclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice & l'injustice, le châtiment & la récompense dans cette vie, & dans la vie future. Laurent Valla lui répond qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. *Antoine*. Je sai que vous me pouvez donner ces ailes comme un autre Dedale, pour sortir de la prison de l'ignorance, & pour m'élever jusqu'à la region de la Verité, qui est la patrie des ames. Les Livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le celebre Boëce, qui a l'approbation generale. Je ne sai s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu & de l'éternité superieure au tems. Et je vous demande votre sentiment sur sa maniere d'accorder la prescience avec la liberté. *Laurent*. J'appréhende de choquer bien des gens, en refutant ce grand

 hom-

homme; je veux pourtant préferer à cette crainte l'égard que j'ai aux prieres d'un ami, pourvu que vous me promettiez... *Ant.* Quoi? *Laur.* C'est que lorsque vous aurez dîné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper, c'est-à-dire, je desire, que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. *Ant.* Je vous le promets. Voici le point de la difficulté: Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il étoit necessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible, il ne pechoit donc pas, il ne meritoit point d'être puni. Cela détruit la justice & la religion avec la crainte de Dieu. *Laur.* Dieu a prévu le peché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le peché est volontaire. *Ant.* Cette volonté étoit necessaire, puisqu'elle étoit prévuë. *Laur.* Si ma science ne fait pas que les choses passées ou presentes existent, ma préscience ne fera pas non plus exister les futures.

408. *Ant.* Cette comparaison est trompeuse, le present ni le passé ne sauroient être changés: ils sont déja necessaires, mais le futur, muable en soi, devient fixe & necessaire par la préscience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir, je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. *Laur.* Ce Dieu sait ce que vous voudrez faire. *Ant.* Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il aura dit, & je suppose qu'il dira ce qu'il pense? *Laur.* Votre fiction est fausse: Dieu ne vous répondra pas, ou bien s'il vous répondoit, la veneration que vous auriez pour lui, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit: Sa prédiction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Re-

venons donc à la préscience, & distinguons entre le necessaire & le certain: il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas, mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou Prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. *Ant.* C'est ici que je vous tiens, la regle des Philosophes veut que tout ce qui est possible peut être consideré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un évenement de ce qui a été prévu, arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. *Laur.* Les regles des Philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-ci particulierement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement; feignons que Sextus Tarquinius venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.

Pauvre & banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra: je vous ai apporté un present Royal, ô Apollon, & vous m'annoncez un sort si malheureux. Apollon lui dira: votre present m'est agreable, & je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera: Je sai l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter & aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit après cela de se plaindre d'Apollon; n'est-il pas vrai? *Ant.* Il dira: Je vous remercie, ô Saint Apollon, de m'avoir découvert la verité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des

Dieux? *Laur*. Vous innocent? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adulteres, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourroit-il repliquer: C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon, vous me forcez de le faire, en le prévoyant? *Ant*. J'avoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette replique. *Laur*. Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la préscience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. *Ant*. Vous m'avez satisfait au-delà de ce que j'esperois, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire: Je vous en serai obligé toute ma vie. *Laur*. Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira, non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. *Ant*. Comment! dira le Dieu, je serois donc un menteur? Je vous le repete encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. *Laur*. Sextus prieroit peut-être les Dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. *Ant*. On lui répondroit:

Desine fata Deûm flecti sperare precando.

Il ne sauroit faire mentir la préscience divine. Mais que dira donc Sextus, n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux? ne dira-t-il pas? Comment? je ne suis donc point libre? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu? *Laur*. Apollon lui dira peut-être: Sachez, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lievre timide, l'âne sot & le lion courageux. Il vous a donné une ame méchante & incorrigible, vous agirez conformément à votre naturel, & Jupiter vous traitera comme vos actions le meriteront, il en a juré par le Styx.

411. *Ant*. Je vous avoue qu'il me semble qu'A-
pollon,

pollon, en s'excusant accuse Jupiter plus qu'il n'accuse Sextus; & Sextus lui répondroit: Jupiter condamne donc en moi son propre crime, c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre, mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il? Pouvois-je resister à sa volonté? *Laur.* Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi-bien que vous. J'ai fait venir les Dieux sur le theatre, Apollon & Jupiter, pour vous faire distinguer la préscience & la providence divine. J'ai fait voir, qu'Apollon, que la préscience ne nuisent point à la liberté, mais je ne saurois vous satisfaire sur les decrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la providence. *Ant.* Vous m'avez tiré d'un abime, & vous me replongez dans un autre abime plus grand. *Laur.* Souvenez-vous de notre contrat: je vous ai fait dîner, & vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. *Ant.* Je voi maintenant votre finesse: vous m'avez attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. *Laur.* Que voulez-vous que je fasse? je vous ai donné du vin & des viandes de mon cru, que mon petit bien peut fournir; pour le Nectar & l'Ambrosie, vous les demanderez aux Dieux. Cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Ecoutons Saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisiéme Ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incomprehensibilité des voies de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend, c'est parcequ'elle sera; mais on demande, pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endurcit un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais *c'est assez qu'il*

soit

soit très-bon & très-sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses decrets & ses operations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue & impure, de bouë. Mais Adam, mais les Anges étoient faits d'argent & d'or, & ils n'ont pas laissé de pecher. On est encore endurci quelquefois après la regeneration, il faut donc chercher une autre cause du mal, & je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, & de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la Philosophie, que celle de Saint Paul, c'est-ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jesus-Christ, il est la vertu & la sagesse de Dieu, il nous apprend que Dieu veut le salut de tous; qu'il ne veut point la mort du pecheur. Fions nous donc à la misericorde Divine, & ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, & par notre malice.

413. Ce Dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là: mais le principal défaut y est, qu'il coupe le nœud, & qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du peché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. *Sextus* quittant Apollon & Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, & puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux: Changez mon sort & mon cœur, ou reconnoissez votre tort. *Jupiter* lui répondit; si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. *Sext.* Pourquoi dois-je renoncer à l'esperance d'une couronne, ne pourrai-je pas être bon Roi? *Jup.* Non, Sextus, je sai mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. *Sextus* ne

pou-

pouvant se resoudre à un si grand sacrifice, sortit du Temple, & s'abandonna à son destin. *Theodore*, le grand Sacrificateur qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter: Votre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort. Il faut qu'il impute dès-à-present son malheur à sa mauvaise volonte, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidéles adorateurs sont étonnés: ils souhaiteroient d'admirer votre bonté, aussi-bien que votre grandeur : il dépendoit de vous de lui donner une autre volonté. *Jupiter:* Allez à ma fille *Pallas*, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. Theodore fit le voyage d'Athénes, on lui ordonna de coucher dans le Temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit-là un Palais d'un brillant inconcevable & d'une grandeur immense. La Déesse *Pallas* parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouïssante.

Qualisque videri
Cœlicolis & quanta solet.

Elle toucha le visage de *Theodore* d'un rameau d'olivier qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, & de tout ce qu'elle lui devoit montrer. Jupiter qui vous aime, (*lui dit-elle*) vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici *le Palais des Destinées*, dont j'ai la garde. Il y a des representations, non seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible. Et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du Monde existant, a digeré les possibilités en Mondes, & a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux pour se donner le plaisir de recapituler les choses, & de renouveller son pro-

propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, & nous allons voir tout un Monde, que mon Pere pouvoit produire, où se trouvera represénté tout ce qu'on en peut demander; & par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes differens entr'eux, qui répondront differemment à la même question, en autant de manieres qu'il est possible. Vous avez appris la Geometrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, & qu'il y en a une infinité; ils tombent tous dans ce que les Geometres appellent un lieu, & ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite reglée de Mondes, qui contiendront tous & seuls le cas dont il s'agit, & en varieront les circonstances, & les consequences. Mais si vous posez un cas qui ne differe du Monde actuel que dans une seule chose définie & dans ses suites, un certain Monde déterminé vous répondra: Ces Mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera non pas tout-à-fait le même Sextus, que vous avez vu, (cela ne se peut, il porte toûjours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissez déja du veritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déja dans lui, sans qu'on s'en apperçoive, ni par consequent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un Monde, un Sextus fort heureux & élevé, dans un autre un Sextus content d'un état mediocre, des Sextus de toute espece, & d'une infinité de façons.

415. Là-dessus *la Déesse* mena Theodore dans un

un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de *Pallas* on vit paroître Dodone avec le Temple de Jupiter, & *Sextus* qui en sortoit: on l'entendoit dire qu'il obéiroit au Dieu. Le voilà qui va à une Ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achete un petit Jardin; en le cultivant il trouve un tresor, il devient un homme riche, aimé, consideré, il meurt dans une grande vieillesse, cheri de toute la Ville. *Theodore* vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, & comme dans une representation de theatre. Il y avoit un grand volume d'écritures dans cet appartement, *Theodore* ne pût s'empêcher de demander ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce monde, où nous sommes maintenant en visite, *lui dit la Déesse*: C'est le Livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce Livre l'endroit qu'il marque. *Theodore* le chercha, & y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vue en abregé. Mettez le doit sur la ligne qu'il vous plaira, *lui dit Pallas*, & vous verrez representé effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, & il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, & voilà un autre Monde, un autre Livre, un autre Sextus, qui sortant du Temple, & résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du Roi, qui n'avoit point d'autres enfans, & lui succede. Il est adoré de ses Sujets. On alloit en d'autres chambres, & on voyoit toûjours de nouvelles scénes.

416. Les appartemens alloient en Pyramide, ils devenoient toûjours plus beaux à mesure qu'on mon-

montoit vers la pointe, & ils representoient de plus beaux Mondes: On vint enfin dans le suprême qui terminoit la Pyramide, & qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin. Elle avoit une pointe, mais point de base, elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme *la Déesse* l'expliqua) parce qu'entre une infinité de Mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au dessous de lui. C'est pourquoi la Pyramide descend à l'infini. *Theodore* entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase, il lui fallut le secours de la Déesse: une goute d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (*dit la Déesse*) & vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidélement. Voici Sextus tel qu'il est, & tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colere, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en desordre, violant la femme de son ami. Le voila chassé avec son Pere, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la Pyramide: autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit banni, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon Pere n'a point fait Sextus méchant, il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toûjours librement, il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde, où il est compris: il l'a fait passer de la region des possibles à celle des êtres actuels. Le

cri-

de Sextus sert à de grandes choses, il rend
libre, il en naîtra un grand Empire, qui
a de grands exemples. Mais cela n'est rien
du total de ce Monde, dont vous admire-
beauté, lors qu'après un heureux passage de
t mortel à un autre meilleur, les Dieux vous
rendu capable de la connoître.

. Dans ce moment Theodore s'éveille, il
graces à *la Déesse*, il rend justice à Jupiter, &
é de ce qu'il a vu & entendu, il continue la
on de grand Sacrificateur, avec tout le zele
vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie
un mortel est capable. Il me semble que cet-
ntinuation de la fiction peut éclaircir la diffi-
, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si
on a bien representé la science Divine de vi-
(qui regarde les existences) j'espere que Pal-
aura pas mal fait le personnage de ce qu'on
le la science de simple intelligence, (qui re-
tous les possibles) où il faut enfin chercher la
e des choses.



ABREGÉ
DE LA
CONTROVERSE,

Réduite à des Argumens en forme.

QUelques Perſonnes intelligentes ont ſouhaité qu'on fît cette addition, & l'on a deferé d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occaſion par là de ſatisfaire encore à quelques difficultés, & à faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été aſſez touchées dans l'Ouvrage.

I. OBJECTION. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puiſſance, ou de connoiſſance. ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce Monde.

Donc Dieu a manqué de puiſſance, ou de connoiſſance, ou de bonté.

RE'PONSE. On nie la Mineure, c'eſt-à-dire la ſeconde prémiſſe de ce ſyllogiſme; & l'adverſaire la prouve par ce

PROSYLLOGISME. Quiconque fait des choſes où il y a du mal, qui pouvoient être faites ſans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omiſe; ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un Monde où il y a du mal; un Monde, dis-je, qui pouvoit être fait ſans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omiſe tout-à-fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

REP. On accorde la Mineure de ce Proſyllogiſme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le Monde que Dieu a fait: & qu'il étoit poſſible de faire

un

un Monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque la Création a dépendu de la volonté libre de Dieu; mais on nie la Majeure, c'est-à-dire la premiere des deux prémisses du Prosyllogisme, & on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matiere, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toûjours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un General d'Armée aimera mieux une grande victoire avec une legere blessure, qu'un état sans blessure & sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathematiques, & d'ailleurs qu'une imperfection dans la partie, peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; & celui de Thomas d'Acquin, in libr. 2. sent dist. 32. qu. 1.) que la permission du mal tend au bien de l'Univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appellée *felix culpa*, un peché heureux, parcequ'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'Univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmi les Créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre & du bien general, que Dieu laissât à certaines Créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parcequ'il ne convenoit pas que pour empêcher le peché, Dieu agit toûjours d'une maniere extraordinaire. Il suffit donc pour aneantir l'objection, de

de faire voir qu'un Monde avec le mal pouvoit être meilleur qu'un Monde sans mal: mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, & l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre Univers possible.

II. OBJECT. S'il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

REP. On nie la Majeure & la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point, parceque cette prétendue conséquence de la partie au tout, des Créatures intelligentes à toutes les Créatures, suppose tacitement & sans preuve que les Créatures destituées de Raison, ne peuvent point entrer en comparaison & en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit il pas que le surplus du bien dans les Créatures non intelligentes, qui remplissent le Monde, récompensât & surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les Créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des dernieres est plus grand, mais en récompense les autres sont en plus grand nombre sans comparaison. Et il se peut que la proportion du nombre & de la quantité surpasse celle du prix & de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal, que de bien dans les Créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre humain, parcequ'il se peut, & il est même fort raisonnable que la gloire & la perfec-

tion



tion des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misere & l'imperfection des damnés, & qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen d'un Divin Mediateur, autant qu'il peut convenir à ces Créatures, & font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal; quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Demons. Dieu est infini, & le Demon est borné; le bien peut aller & va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, & il est à croire qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux & des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des Créatures intelligentes & non intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux & des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, & que dans la comparaison des Créatures intelligentes & non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible, & même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre humain; on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans toutes les Créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Genies, & peut-être encore d'autres Créatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies, que d'animaux raisonnables sans nombre, & d'une infinité d'especes, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point besoin pour répondre à une objection, de prou-

ver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit; on n'a pas laissé de montrer dans cet Ouvrage, que c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'Univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats où Gouvernemens possibles, & que par consequent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. OBJECT. S'il est toûjours impossible de ne point pecher, il est toûjours injuste de punir.

Or il est toûjours impossible de ne point pecher, ou bien tout peché est necessaire.

Donc il est toûjours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

1. PROSYLLOGISME. Tout prédéterminé est necessaire.

Tout évenement est prédéterminé.

Donc tout évenement (& par consequent le peché aussi) est necessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.

2. PROSYLLOG. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout évenement est tel.

Donc tout évenement est prédéterminé.

REP. On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est necessaire: entendant par *la necessité* de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la necessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, & absolue, & qui détruit la moralité de l'action, & la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre necessité ou impossibilité, c'est-à-dire une necessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothetique; (qu'on ex-

iquera tantôt) il eſt manifeſte qu'on lui nie-
la majeure de l'objection même. On ſe pour-
contenter de cette réponſe, & demander la
ıve de la propoſition niée ; mais on a bien
lu encore rendre raiſon de ſon procedé dans
Ouvrage, pour mieux éclaircir la choſe, &
r donner plus de jour à toute cette matiere ;
:xpliquant la neceſſité qui doit être rejettée,
la détermination qui doit avoir lieu. C'eſt
la *neceſſité*, contraire à la Moralité, qui doit
: évitée, & qui feroit que le châtiment ſe-
injuſte, eſt une neceſſité inſurmontable, qui
lroit toute oppoſition inutile, quand même
voudroit de tout ſon cœur éviter l'action ne-
ıire, & quand on feroit tous les efforts poſ-
:s pour cela. Or il eſt manifeſte que cela n'eſt
ıt applicable aux actions volontaires ; puiſqu'on
es feroit point, ſi on ne le vouloit bien. Auſſi
prévifion, & prédétermination n'eſt point
ɔlue, mais elle ſuppoſe la volonté : s'il eſt ſûr
ɔn les fera, il n'eſt pas moins ſûr qu'on les
dra faire. Ces actions volontaires, & leurs
es n'arriveront point, quoi qu'on faſſe, ou
qu'on les veuille, ou non ; mais parce qu'on
., & parce qu'on voudra faire, ce qui y con-
:. Et cela eſt contenu dans la prévifion &
s la prédétermination, & en fait même la rai-
. Et la neceſſité de tels évenemens eſt appel-
conditionnelle ou hypothetique ou bien neceſ-
de conſequence, parce qu'elle ſuppoſe la vo-
:é, & les autres *requiſits* ; au lieu que la ne-
ité qui détruit la Moralité, & qui rend le
timent injuſte, & la récompenſe inutile, eſt
s les choſes qui ſeront, quoi qu'on faſſe, &
ıiqu'on veuille faire : & en un mot, dans ce
eſt eſſentiel : & c'eſt ce qu'on appelle une ne-
ité abſoluë. Ainſi ne ſert il de rien à l'égard
ce qui eſt neceſſaire abſolument de faire des

 dé-

défenses, ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, & dans ce qui en dépend, les préceptes armés du pouvoir de punir & de récompenser, servent très souvent, & sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins & les travaux, mais encore les prieres sont utiles; Dieu ayant encore eu ces prieres en vûe, avant qu'il ait reglé les choses, & y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora & labora*, (priez & travaillez) subsiste tout entier, & non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la necessité des évenemens, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prieres, tombent dans ce que les Anciens appelloient déja le *Sophisme paresseux*. Ainsi la prédetermination des évenemens par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire. & les causes inclinent la volonté, sans la necessiter. C'est pourquoi *la détermination* dont il s'agit, n'est point une necessitation : il est certain (à celui qui fait tout) que l'effet suivra cette inclination, mais cet effet n'en suit point par une consequence necessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contradiction : & c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la necessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif,) vous m'avouerez que l'ame peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifference d'équilibre, & qu'il y ait toûjours une prévalence d'inclination pour

la

le parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument necessaire.

IV. OBJECT. Quiconque peut empêcher le peché d'autrui & ne le fait pas, mais y contribue plûtôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le peché des Créatures intelligentes, mais il ne le fait pas, & il y contribue plûtôt par son concours & par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, &c.

REP. On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le peché, mais qu'on ne doive point le faire, parcequ'on ne le pourroit sans commettre soi-même un peché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, & on en fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, & qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien consideré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des évenemens, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux, mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de préferer à d'autres considerations. Et c'est une volonté *consequente* qui resulte des volontés *antecedentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sai que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antecedente & consequente, ont entendu par l'*antecedente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, & par la consequente, celle qui veut en consequence du peché perseverant, qu'il y en ait de damnés. Mais

ce ne sont que des exemples d'une notion plus generale, & on peut dire par la même raison que Dieu veut par sa volonté antecedente que les hommes ne pechent point, & que par sa volonté consequente ou finale & decretoire (qui a toûjours son effet) il veut permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons superieures. Et on a sujet de dire generalement que la volonté antecedente de Dieu va à la production du bien & à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, & comme détaché (*particulariter & secundum quid*,) Thom. 1. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du dégré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonte Divine consequente, ou finale & totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, & comprend aussi la permission de quelques maux & l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'Univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appellée consequente, non seulement par rapport à l'action de la Créature considerée auparavant dans l'Entendement Divin, mais encore par rapport à d'autres Volontés Divines anterieures. Mais il suffit de considerer le passage cité de Thomas d'Acquin, & celui de Scot, 2. dist. 46. qu. XI. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable*, au lieu d'antecedente, & *volonté finale* ou decretoire, au lieu de consequente. Car on ne veut point disputer des mots.

V. OBJECT. Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le peché. Donc

Donc Dieu est la cause du peché.

REP. On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parceque le terme de *Réel* reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer on distinguera; *Réel* signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, & on accorde la mineure; au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela, mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien-aise de faire considerer que toute realité purement positive, ou absolue, est une perfection, & que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif: car limiter est refuser le progrès ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, & par consequent de toutes les réalités, lorsqu'on les considere comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations resultent de l'imperfection originale des Créatures qui borne leur receptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la riviere fait aller plus où moins lentement à mesure du poids qu'il porte: ainsi sa vitesse vient de la riviere, mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet Ouvrage, comment la Créature, en causant le peché, est une cause deficiente; comment les erreurs & les mauvaises inclinations naissent de la privation; & comment la privation est efficace par accident; & on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. 1. ad Simpl. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'ame, mais parceque l'effet de sa bonne impression est borné par la resistance de l'ame, & par les circonstances qui contribuent à cette resistance; en

ſorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui ſurmonteroit ſon mal. *Nec* (inquit) *ab illo erogatur aliquid quo homo ſit deterior, ſed tantum quo ſit melior non erogatur.* Mais ſi Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire, ou d'autres natures de Créatures, ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'eſt comme il faudroit que le courant de la riviere fût plus rapide, que ſa pente ne permet, ou que les bateaux fuſſent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bateaux avec plus de viteſſe. Et la limitation ou l'imperfection originale des Créatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne ſauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce ſont quelques deſordres dans les parties qui relevent merveilleuſement la beauté du tout, comme certaines diſſonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déja répondu à la premiere objection.

VI. OBJECT. Quiconque punit ceux qui ont fait auſſi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, eſt injuſte.

Dieu le fait.

Donc, &c.

REP. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toûjours les aides & les graces qui ſuffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'eſt-à-dire qui ne rejetteroient pas ces graces par un nouveau peché. Ainſi on n'accorde point de damnation des enfans morts ſans baptême ou hors de l'Egliſe, ni la damnation des adultes qui ont agi ſuivant les lumieres que Dieu leur a données. Et l'on croit que ſi quelqu'un a ſuivi les lumieres qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a beſoin, comme feu M. Hulſeman, Théologien celebre & pro-

profond à Leipsic, a remarqué quelque part; & si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. OBJECT. Quiconque donne à quelques-uns seulement, & non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté & la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, &c.

REP. On en nie la majeure: il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande resistance du cœur humain; & il le fait aussi quelquefois, soit par une grace interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les ames; mais il ne le fait point toûjours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, & pourquoi sa bonté paroit elle bornée? C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toûjours extraordinairement, & de renverser la liaison des choses, comme on a déja remarqué en répondant à la premiere objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu? elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'Univers que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit aussi. On le juge par l'évenement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la premiere objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. OBJECT. Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.
Donc Dieu n'est point libre.

Rep. On nie la Majeure de cet argument: c'est plûtôt la vraie liberté, & la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, & d'exercer toûjours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, & les autres celui des ames. Il n'y a rien de moins servile que d'être toûjours mené au bien, & toûjours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, & sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement, mais s'étant proposé une fin qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeller cela *besoin*, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colere de Dieu.

Seneque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toûjours, parce qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; *semel jussit, semper paret*. Mais il auroit mieux dit que Dieu commande toûjours; & qu'il est toûjours obéi, car en voulant il suit toûjours le panchant de sa propre nature, & tout le reste des choses suit toûjours sa volonté. Et comme cette volonté est toûjours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avoit autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toûjours immanquable, & aille toûjours au meilleur; le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la necessité du bien seroit Geometrique (pour dire ainsi) ou Metaphysique, & tout à fait absolue; la contingence des choses seroit détruite, & il n'y au-

roit

roit point de choix. Mais cette maniere de necessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, & au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette necessité est appellée Morale, parce que chez le Sage, necessaire & dû sont des choses équivalentes; & quand elle a toûjours son effet, comme elle l'a veritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une necessité heureuse. Plus les Créatures en approchent, plus elles approchent de la felicité parfaite. Aussi cette maniere de necessité n'est elle pas celle qu'on tâche d'éviter, & qui détruit la Moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoiqu'on fasse, & quoiqu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, merite le plus d'être louée; aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la Nature Divine donne une satisfaction entiere à celui qui la possede, elle est aussi la meilleure, & la plus souhaitable pour les Créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avoit point pour regle le principe du meilleur; elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifferente en quelque façon au bien & au mal, & guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit toûjours aller au hazard, ne vaudroit guéres mieux pour le Gouvernement de l'Univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, & en quelque maniere; (comme il feroit s'il n'alloit pas toûjours entierement au meilleur, & s'il étoit capable de préferer un moindre bien à un

 bien

bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix, il ne meriteroit point une confiance entiere ; il agiroit sans raison dans un tel cas, & le Gouvernement de l'Univers seroit comme certains jeux mi-partis entre la Raison & la Fortune. Et tout cela fait voir que cette objection qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre & du necessaire, & nous represente le meilleur même comme mauvais, ce qui est malin ou ridicule.



REFLEXIONS

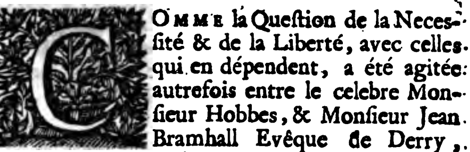
SUR

L'OUVRAGE

QUE

M. HOBBES

A publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité & du Hazard.



II. COMME la Question de la Necessité & de la Liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le celebre Monsieur Hobbes, & Monsieur Jean Bramhall Evêque de Derry, par des Livres publiés de part & d'autre; j'ai cru à propos d'en donner une connoissance distincte (quoique j'en aie déja fait mention plus d'une fois) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'ici, & que ce qui vient de cet Auteur contient ordinairement quelque chose de bon & d'ingenieux. L'Evêque de Derry & M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le Marquis depuis Duc de Newcastle l'an 1646. entrerent en debat sur cette matiere. La dispute se passa avec assez de moderation, mais l'Evêque envoya un peu après un Ecrit à Mylord Newcastle, & souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre: il

répondit; mais il marqua en même tems qu'il desiroit qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque veritables qu'ils pourroient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami François, & permit qu'un jeune Anglois en fît la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original Anglois, & le publia depuis en Angleterre à l'insçu de l'Auteur. Ce qui obligea l'Evêque d'y repliquer, & M. Hobbes de dupliquer, & de publier toutes les pieces ensemble dans un Livre de 348. pages imprimé à Londres l'an 1656. in 4. intitulé, *Questions touchant la liberté, la necessité & le hazard, éclaircies & debatues entre le Docteur Bramhall Evêque de Derry, & Thomas Hobbes de Malmesbury.* Il y a une édition posterieure de l'an 1684. dans un Ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos*, où l'on trouve son Livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, & son Traité de la liberté & de la necessité, mais le dernier ne contient point la replique de l'Evêque, ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matiere avec son esprit & sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part & d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de vehemence, & en use avec quelque hauteur. M. Hobbes de son côté n'est pas d'humeur à l'épargner, & témoigne un peu trop de mépris pour la Théologie, & pour les termes de l'Ecole, où l'Evêque paroit attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange & d'insoutenable dans les sentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité, dépendent entierement de la détermination du Souverain, & que Dieu n'est pas plus cause des bon-

bonnes que des mauvaises actions des Créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir & contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des complimens, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, & non pas à le connoître. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchans doivent cesser par leur destruction: c'est à peu près le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paroit gueres favorable à la providence de Dieu & à l'immortalité de l'ame. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matieres des choses très-raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plûtôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, & que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, anterieures à l'évenement: donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'évenement doit suivre, parceque ce sont des conditions; & que l'évenement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble; parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoître en même tems pourquoi la chose est arrivée, & pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui le porte aux paradoxes, & le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des consequences & des expressions outrées & odieuses, comme si tout arrivoit par une necessité absoluë: Au lieu que l'Evêque de Derry a fort bien remarqué dans sa Réponse à l'article 35. pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une necessité

cessité hypothetique, telle que nous accordons tous aux évenemens par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour établir une necessité absolue des évenemens; ce qui étoit aussi le sentiment de Wiclef, & même de Luther, lorsqu'il écrivit de *servo arbitrio*; ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoît assez aujourd'hui que cette espece de necessité qu'on appelle hypothetique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons anterieures, n'a rien dont on se doive allarmer, au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose étoit necessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une necessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande difference entre la necessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, & qui a lieu même par rapport à Dieu; & entre cette necessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, & peut-être M. Hobbes ont cru que les choses existoient sans intelligence & sans choix, & par consequent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin selon eux, puis que suivant cette necessité tout existeroit par sa propre essence, aussi necessairement qu'il faut que deux & trois fassent cinq. Et cette necessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver quoi qu'on fasse: au lieu que ce qui arrive par une necessité hypothetique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou resolu, ou fait par avance, & que la necessité morale porte une obligation de raison, qui a toûjours son effet dans le sage. Cette espece de necessité est heureuse & souhaitable lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la necessité aveugle & absolue renverseroit la pieté & la morale.

4. II

4. Il y a plus de raiſon dans le diſcours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions ſont en notre pouvoir, en ſorte que nous faiſons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, & quand il n'y a point d'empêchement; & ſoutient pourtant que nos volitions mêmes ne ſont pas en notre pouvoir, en telle ſorte que nous puiſſions nous donner ſans difficulté & ſuivant notre bon plaiſir des inclinations & des volontez que nous pourrions deſirer. L'Evêque ne paroit pas avoir pris garde à cette réflexion que M. Hobbes auſſi ne développe pas aſſez. La verité eſt, que nous avons quelque pouvoir encore ſur nos volitions; mais d'une maniere oblique, & non pas abſolument & indifferemment. C'eſt ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. Enfin M. Hobbes montre après d'autres, que la certitude des évenemens & la neceſſité même, s'il y en avoit dans la maniere dont nos actions dépendent des cauſes, ne nous empêcheroit point d'employer les déliberations, les exhortations, les blâmes & les louanges, les peines & les récompenſes; puis qu'elles ſervent & portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abſtenir. Ainſi, ſi les actions humaines étoient neceſſaires, elles le ſeroient par ces moyens. Mais la verité eſt que ces actions n'étant point neceſſaires abſolument, & quoi qu'on faſſe, ces moyens contribuent ſeulement à rendre les actions déterminées & certaines comme elles le ſont en effet; leur nature faiſant voir qu'elles ſont incapables d'une neceſſité abſolue. Il donne auſſi une notion aſſez bonne *de la liberté*, entant qu'elle eſt priſe dans un ſens general commun aux ſubſtances intelligentes & non intelligentes; en diſant qu'une choſe eſt cenſée libre, quand la puiſſance qu'elle a n'eſt point empêchée par une choſe externe. Ainſi l'eau qui eſt retenue par une digue, a la puiſſance de ſe répandre, mais elle n'en a pas la liberté: au

lieu

lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au dessus de la digue, quoique rien n'empêcheroit alors de se repandre; & que même rien d'exterieur ne l'empêche de s'élever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle même vînt de plus haut, ou qu'elle même fût haussée par quelque cruë d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance pour s'en aller.

5. Il y a dans la Préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. D'UN COTE' (dit-il) on soutient *qu'il n'est pas dans le pouvoir present de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir*. Cela est BIEN dit, sur tout par rapport à la volonté presente: les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés presentes. Elles viennent des raisons & des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, & se donner avec le tems de nouvelles dispositions; & par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avoit pas, & qu'on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même) comme de la faim, ou de la soif: presentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non, mais il dépend de ma volonté de manger ou de ne point manger. Cependant pour le tems à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'eviter souvent de mauvaises volontés: & quoi que M. Hobbes dise dans sa replique n. 14. pag. 138. que le stile des loix est de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci ou cela; mais qu'il n'y a point de loi qui dise, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez point vouloir; il est pourtant

visible

visible qu'il se trompe à l'égard de la Loi de Dieu, qui dit, *non concupisces*, tu ne convoiteras pas: il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens qui sont involontaires. On soutient 2. *Que le hazard* [*chance* en Anglois, *Casus* en Latin] *ne produit rien*. C'est-à-dire sans cause ou raison; fort BIEN, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune & le hazard ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. *Que tous les évenemens ont leurs causes necessaires:* MAL: ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes necessaires. Le contraire pouvoit arriver sans impliquer contradiction. 4. *Que la volonté de Dieu fait la necessité de toutes choses.* MAL: La volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le tems, l'espace & la matiere étant indifferens à toute sorte de figures & de mouvemens.

6. DE L'AUTRE COTE' (selon lui) on soutient, 1. *Que non seulement l'homme est libre* (absolument) *pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir*. C'est MAL dit; on n'est pas maître absolu de sa volonté pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2. *Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non.* C'est BIEN dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces pechez. 3. *Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non.* MAL, par rapport à la volition presente. 4. *Que les choses arrivent sans necessité par hazard.* MAL; ce qui arrive sans necessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est-à-dire

dire ſans cauſes & raiſons. 5. *Que nonobſtant que Dieu prévoie qu'un évenement arrivera, il n'eſt pas neceſſaire qu'il arrive, Dieu prévoyant les choſes, non pas comme futures & comme dans leurs cauſes, mais comme preſentes.* Ici on commence BIEN, & l'on finit MAL. On a raiſon d'admettre la neceſſité de la conſequence, mais on n'a point ſujet ici de recourir à la queſtion, comment l'avenir eſt preſent à Dieu: car la neceſſité de la conſequence n'empêche point que l'évenement ou le conſequent ne ſoit contingent en ſoi.

7. Notre Auteur croit que la doctrine reſſuſcitée par Arminius, ayant été favoriſée en Angleterre par l'Archevêque Laud & par la Cour, & les promotions Eccleſiaſtiques conſiderables n'ayant été que pour ceux de ce parti; cela a contribué à la revolte qui a fait que l'Evêque & lui ſe ſont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcaſtle, & qu'ils ſont entrés en diſpute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du merite, & peut-être auſſi de la bonne volonté, mais qui paroit avoir trop pouſſé les Presbyteriens. Cependant on peut dire que les revolutions, tant aux Pays-Bas; que dans la Grande Bretagne, ſont venues en partie de la trop grande intolerance des Rigides: & l'on peut dire que les défenſeurs du Decret abſolu ont été pour le moins auſſi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adverſaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, & ayant fomenté les revoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce ſont les défauts des hommes, & non pas ceux des dogmes: leurs adverſaires ne les épargnent pas non plus, témoin la ſeverité dont on en a uſé en Saxe contre Nicolas Crellius, & le procedé des Jeſuites contre le Parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque après Ariſtote, qu'il y

a deux ſources des Argumens: la Raiſon & l'Autorité. Quant à la Raiſon, il dit qu'il admet les raiſons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions ſont concevables; mais il pretend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, & qui ne ſont que des expreſſions par leſquelles nous prétendons l'honorer. Mais je ne voi pas comment on puiſſe honorer Dieu par des expreſſions qui ne ſignifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinoſa, Sageſſe, Bonté, Juſtice ne ſont que fictions par rapport à Dieu & à l'Univers; la cauſe primitive agiſſant, ſelon eux, par la neceſſité de ſa puiſſance, & non par le choix de ſa ſageſſe; ſentiment dont j'ai aſſez montré la fauſſeté. Il paroit que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer aſſez, de peur de ſcandaliſer les gens, en quoi il eſt louable. C'eſt auſſi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avoit deſiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit paſſé à Paris entre l'Evêque & lui. Il ajoute qu'il n'eſt pas bon de dire qu'une action que Dieu ne veut point arrive; parceque c'eſt dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même tems qu'il n'eſt pas bon non plus de dire le contraire, & de lui attribuer qu'il veut le mal, parceque cela n'eſt pas honorable, & qu'il ſemble que c'eſt l'accuſer de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matieres la verité n'eſt pas bonne à dire; & il auroit raiſon, ſi la verité étoit dans les opinions paradoxes qu'il ſoutient; car il paroit en effet que ſuivant le ſentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plûtôt que ce qu'il appelle Dieu n'eſt rien que la nature aveugle de l'amas des choſes materielles qui agit ſelon les loix mathematiques, ſuivant une neceſſité abſolue, comme les Atomes le font dans le Syſtême d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands ſont quelquefois ici-bas, il ne ſeroit point convenable de dire toutes les verités qui le regardent:

dent : mais Dieu n'est pas comme un homme ; dont il faut cacher souvent les desseins & les actions ; au lieu qu'il est toûjours permis & raisonnable de publier les conseils & les actions de Dieu, parce qu'elles sont toûjours belles & louables. Ainsi les verités qui regardent la Divinité sont toûjours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale, & l'on a expliqué, ce semble, d'une maniere qui satisfait la Raison, & ne choque point la pieté, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, & concourt au peché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes ; les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, & les troisiémes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses freres, *ne vous affligez point, & n'ayez point de regret de ce que vous m'avez vendu pour être amené ici, puis que Dieu m'a envoyé devant vous, pour la conservation de votre vie :* & vers. 8. *vous ne m'avez pas amené ici, mais Dieu.* Et Dieu dit Exod. VII. 3. *J'endurcirai le cœur de Pharaon.* Et Moïse dit Deuter. II. 30. *Mais Sihon Roi de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit & roidi son cœur, afin de le livrer entre tes mains.* Et David dit de Semei 2. Sam. XVI. 10. *Qu'il maudisse, car l'Eternel lui a dit, maudi David, & qui lui dira, pourquoi l'as tu fait ?* Et 1. Rois XII. 15. *le Roi* (Roboam) *n'écouta point le peuple, car cela étoit conduit ainsi par l'Eternel.* Job. XII. 16. *C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égare, que celui qui le fait égarer :* v. 17. *il met hors de sens les Juges :* v. 24. *il ôte le cœur aux Chefs des peuples, & il les fait errer dans*

dans les deserts: v. 25. *il les fait chanceler comme des gens qui sont yvres.* Dieu dit du Roi d'Assyrie, Esai. X. 6. *Je le dépêcherai contre le peuple, afin qu'il fasse un grand pillage, & qu'il le rende foulé comme la bouë des rues.* Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. *Eternel, je connois que la voie de l'homme ne dépend pas de lui, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adresser ses pas* Et Dieu dit. Ezech. III. 20. *Si le juste se détourne de sa justice & commet l'iniquité, lorsque j'aurai mis quelque achoppement devant lui, il mourra.* Et le Sauveur dit, Jean VI. 44. *Nul ne peut venir à moi, si le Pere qui m'a envoyé ne le tire.* Et S. Pierre Act. II. 23. *Jesus ayant été livré par le conseil défini & par la providence de Dieu, vous l'avez pris.* Et Act. IV. 27. 28. *Herode & Ponce Pilate avec les Gentils & les peuples d'Israël se sont assemblés, pour faire toutes les choses que ta main & ton conseil avoient auparavant déterminées devoir être faites.* Et S. Paul, Rom. IX. 16. *Ce n'est point du voulant, ni du courant, mais de Dieu qui fait misericorde.* Et v. 18. *il fait donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurcit celui qu'il veut.* v. 19. *Mais tu me diras, pourquoi se plaint il encore, car qui est ce qui peut resister à sa volonté?* v, 20. *Mais plûtôt, ô homme qui es-tu, toi qui contestes contre Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée, pourquoi m'as-tu fait ainsi?* Et 1. Cor. IV. 7. *Qui est-ce qui met de la difference entre toi & un autre, & qu'as-tu que tu n'aies reçu?* Et 1. Cor. XII. 6. *il y a diversité d'Operations, mais il y a un même Dieu qui opere toutes choses en tous.* Et Ephes. II. 10. *Nous sommes son ouvrage, étant créés en Jesus-Christ à bonnes œuvres que Dieu a préparées, afin que nous y marchions.* Et Philipp. II. 13. *C'est Dieu qui produit en vous & le vouloir & le parfaire selon son bon plaisir.* On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace

&

& de toutes les bonnes inclinations, & tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le peché.

10. Voici maintenant les passages neutres selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture Sainte dit que l'homme a le choix d'agir s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX. 19. *Je prens aujourd'hui à témoin le Ciel & la Terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort: choisis donc la vie, afin que tu vives, toi & ta posterité.* Et Jos. XXIV. 15. *Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir.* Et Dieu dit à Gad le Prophete. 2. Sam. XXIV. 12. *Va, dis à David: ainsi a dit l'Eternel: j'apporte trois choses contre toi. Choisis l'une des trois, afin que je te la fasse*; & Esay. VII. 16. *jusqu'à ce que l'enfant sache rejetter le mal, & choisir le bien.* Enfin les passages que M. Hobbes reconnoît paroître contraires à son sentiment, sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu, comme Esay. V. 4. *Qu'y avoit il plus à faire à ma vigne que je ne lui aie fait? pourquoi ai-je attendu qu'elle produisît des raisins, & elle a produit des grappes sauvages.* Et Jerem. XIX. 5. *Ils ont bâti de hauts lieux à Bahal, pour bruler au feu leurs fils pour holocaustes à Bahal, ce que je n'ai point commandé, & dont je n'ai point parlé, & à quoi je n'ai jamais pensé.* Et Osée XIII. 9. *O Israël, ta destruction vient de toi, mais ton aide est en moi.* Et 1. Tim. II. 4. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & qu'ils viennent à la connoissance de la verité.* Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pecheur, & generalement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien & défend le mal.

21. Il répond à ces passages que Dieu ne veut pas toûjours ce qu'il commande, comme lorsqu'il

com-

commanda à Abraham de ſacrifier ſon fils ; & que ſa volonté revelée n'eſt pas toûjours ſa volonté pleine ou ſon decret, comme lorſqu'il revela à Jonas que Ninive périroit dans quarante jours. Il ajoute auſſi que lorſqu'il eſt dit que Dieu veut le ſalut de tous, cela ſignifie ſeulement que Dieu commande que tous faſſent ce qu'il faut pour être ſauvez : & que lorſque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le peché, cela ſignifie qu'il le veut punir. Et quant au reſte, M. Hobbes le rapporte à des manieres de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'eſt pas digne de Dieu que ſa volonté revelée ſoit oppoſée à ſa volonté veritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, étoit plûtôt une menace qu'une prédiction, & qu'ainſi la condition de l'impenitence y étoit ſous-entendue : auſſi les Ninivites le prirent-ils dans ce ſens. On dira auſſi, qu'il eſt bien vrai que Dieu commandant à Abraham de ſacrifier ſon fils, voulut l'obéïſſance, & ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéïſſance, car ce n'étoit pas une action qui meritât par elle-même d'être vouluë. Mais qu'il n'en eſt pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir poſitivement, & qui ſont en effet dignes d'être l'objet de ſa volonté. Telle eſt la pieté, la charité, & toute action vertueuſe que Dieu commande; telle eſt l'omiſſion du peché, plus éloigné de la perfection divine, que toute autre choſe. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet Ouvrage : ainſi nous dirons que Dieu, en vertu de ſa ſouveraine bonté, a préalablement une inclination ſerieuſe à produire ou à voir & à faire produire tout bien & toute action louable ; & à empêcher, ou à voir & à faire manquer tout mal, & toute action mauvaiſe; mais qu'il eſt déterminé par cette même bonté, jointe à une ſageſſe infinie, & par le concours même de toutes les inclinations préala-

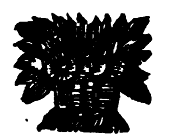
bles & particulieres envers chaque bien, & envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale & decretoire; & que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être rehaussé comme la lumiere par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien; Dieu ne pouvoit point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; & que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le peché d'autrui, parce qu'autrement il auroit fait lui-même une action pire que tout le peché des Créatures.

12. Je trouve que l'Evêque de Derry a au moins raison de dire article XV. dans sa Replique, p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la pieté, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu, & que M. Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de puissance de celui qu'on honore, puis qu'on peut encore & qu'on doit reconnoître & honorer la sagesse, la bonté, la justice & autres perfections. *Magnos facile laudamus, bonos libenter*; que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté & de toute justice veritable, qui le represente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit & de toute équité, & créant des millions de Créatures pour être malheureuses éternellement, & cela sans autre vûe que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais, & que si elle étoit reçue, il ne faudroit point d'autre Diable dans le monde pour brouiller les hommes entr'eux & avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne vouloit point son bien. M. Hobbes tâche de parer

ce

ce coup dans sa Duplique (p, 160.) en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, & confondre ce qu'il faut distinguer; & dans le fond, si Dieu n'a point en vuë le bien des Créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire ou arbitrairement ce que le hazard lui presente, ou necessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien: comment peut il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire qui détruit la pieté: car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161.) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, & qu'il exerce en distribuant des benedictions & des afflictions. Cette définition me surprend, ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des loix faites par son superieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi-bien que M. Puffendorf qui l'a suivi; *la justice* ne dépend point des loix arbitraires des superieurs, mais des regles éternelles de la sagesse & de la bonté dans les hommes, aussi-bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incomprehensible attribué à une nature incomprehensible pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire, que c'est un je ne sai quoi, attribué à un je ne sai quoi, & mê-

me une qualité chimerique donnée à une ſubſtance chimerique ; pour intimider & pour amuſer les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car dans le fond, il eſt difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu & de ſa ſageſſe, puisqu'il n'admet que des ſubſtances materielles. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'aurois garde de lui attribuer des ſentimens qui lui pourroient nuire, mais il eſt difficile de l'en exemter : il peut s'être raviſé dans la ſuite, car il eſt parvenu à un grand âge, ainſi j'eſpere que ſes erreurs n'auront point été pernicieuſes pour lui. Mais comme elles le pourroient être à d'autres, il eſt utile de donner des avertiſſemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de merite, & dont l'on peut profiter en bien des manieres. Il eſt vrai que Dieu ne raiſonne pas, à proprement parler, en employant du tems comme nous, pour paſſer d'une verité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les verités & toutes leurs liaiſons, il connoît toûtes les conſequences, & il renferme éminemment en lui tous les raiſonnemens que nous pouvons faire, & c'eſt pour cela même que ſa ſageſſe eſt parfaite.



R E



REMARQUES
SUR LE LIVRE
DE
L'ORIGINE DU MAL,
Publié depuis peu en Angleterre.

1. C'Est dommage que M. Bayle n'ait vu que les *recensions* de ce bel Ouvrage, qui se trouvent dans les Journaux; car en le lisant lui-même & en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultez qui naissent & renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matiere où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vuë tout le systême, & quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matieres qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Geometrie; puisqu'il faut toûjours quelque chose qui puisse fixer l'attention, & rendre les meditations liées. C'est pourquoi lorsque *ce Livre Latin*, plein de savoir & d'élegance, *imprimé premierement à Londres, & puis reimprimé à Breme*, m'est tombé entre les mains; j'ai jugé que la dignité de la matiere & le merite de l'Auteur exigeoient des considerations, que même des Lecteurs me pourroient demander; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans

la moitié du sujet. En effet, l'Ouvrage contenant cinq chapitres, & le cinquiéme avec l'Appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers, où il s'agit du mal en general, & du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptez) & qu'ils développent même quelquefois avec force & avec éloquence quelques points, où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquiéme chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté & du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposez aux miens, & même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avoit moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquiéme chapitre tend à faire voir, (si cela se pouvoit) que la veritable liberté dépend d'une indifference d'équilibre, vague, entiere, & absolue; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, anterieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet; & qu'on n'élise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet, on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause & sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse, & de la bonté, est consideré par plusieurs comme le grand privilege de Dieu & des substances intelligentes, & comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale & de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la Raison même en dedans, & du bien ou du mal au dehors, est peinte quelquefois de si belles couleurs qu'on la pourroit prendre pour la plus excellente chose du monde; & cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible, mais

mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractere imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, & même quelque homme Romanesque pourroit en affecter les apparences & se persuader qu'il en a l'effet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection, où l'on ne soit porté par la representation anterieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; & j'ai toûjours défié les défenseurs de cette indifference absoluë, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette élection, où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, & sur tout notre habile Auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Cesalpin, un Conringius, qui soutenoient encore quelques sentimens de l'Ecole qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité & introduit par la basse Ecole, & dans l'âge des chimeres, est l'indifference vague dans les élections, ou le hazard réel, imaginé dans les Ames; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement; & comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles; c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voient point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les *loix de la nature corporelle*, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des *loix de la nature spirituelle*) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être démêlée,

à cauſe d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, & differemment diſpoſés, & nous font plus goûter une choſe que l'autre, ſans qu'on puiſſe dire pourquoi. Platon, Ariſtote, & même Thomas d'Acquin, Durand, & autres Scholaſtiques des plus ſolides, raiſonnent là-deſſus comme le commun des hommes, & comme des gens non prévenus ont toûjours fait. Ils mettent la liberté dans l'uſage de la Raiſon & des inclinations qui font choiſir ou rebuter les objets; & ils prennent pour conſtant que notre volonté eſt portée à ſes élections par les biens ou les maux, vrais ou apparents, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philoſophes un peu trop ſubtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoique ce ſoit, qui doit faire merveille pour reſoudre toutes les difficultez. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raiſonnement, qui nous fait toûjours ſuppoſer que rien ne ſe fait ſans quelque cauſe ou raiſon ſuffiſante. Comme l'Ecole oublioit ſouvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives, il ne faut point s'étonner ſi cette fiction de l'indifference vague y a trouvé de l'applaudiſſement, & ſi même des excellens hommes en ont été imbus. Notre Auteur, deſabuſé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction, mais il eſt ſans doute un des plus habiles qui l'ait encore ſoutenuë.

Si Pergama dextrâ
Defendi poſſent, etiam hac defenſa fuiſſent.

Il lui donne le meilleur tour poſſible, & ne la montre que de ſon beau côté. Il ſait dépouiller la Spontaneïté & la Raiſon de leurs avantages, & les donne

donne tous à l'indifference vague; ce n'est que par cette indifference qu'on est actif, qu'on resiste aux passions, qu'on se plaît à son choix, qu'on est heureux: & il semble qu'on seroit miserable si quelque heureuse necessité nous obligeoit à bien choisir. Notre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine & sur les raisons des maux naturels; il n'avoit qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sai comment il a cru que ce seroit dégrader Dieu & les hommes, s'ils devoient être assujettis à la Raison, qu'ils en deviendroient tous passifs, & ne seroient point contens d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilege de rendre les choses bonnes ou tolerables en les choisissant, & de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre Auteur sur la nature des choses, & sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant, nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'œconomie de son systême. *Le chapitre premier* contient les principes. L'Auteur appelle *substance* un être dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sai s'il y en a de tels parmi les Créatures, à cause de la liaison des choses; & l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essain d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changemens de la *Matiere*, & après toutes les qualitez dont elle

peut être dépouillée, il reste l'étenduë, la mobilité, la divisibilité & la resistance. Il explique aussi la nature des *Notions*, & donne à entendre que les *universaux* ne marquent que les ressemblances qui sont entre les *individus*; que nous ne concevons *par idées* que ce qui est connu par une sensation immediate, & que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'Esprit, de la Substance, il ne paroit pas avoir assez observé que nous nous appercevons immediatement de la Substance & de l'Esprit, en nous appercevant de nous mêmes; & que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étenduë prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos *idées* simples au moins sont *innées*, & de rejetter *la Table rase* d'Aristote, & de M. Locke; mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'ont guéres plus de rapport aux choses que les paroles poussées dans l'air, ou que les Ecritures tracées sur le papier en ont à nos idées; & que les rapports des sensations sont arbitraires & *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ai déja marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartesiens.

5. Pour passer jusques à la *cause premiere*, l'Auteur cherche *un Criterion*, une marque de la verité; & il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement, c'est par-là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; & il fait voir que la marque des Cartesiens, savoir une perception claire & distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair & distinct, & que la convenance ou la disconvenance des idées, (ou plûtôt des termes comme on parloit autrefois) peut

encore

encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles & apparentes. Il paroît reconnoître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre *assentiment*, est encore sujette à caution, & peut venir des préjugés enracinez. C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre *Criterion*, auroit trouvé quelque chose de fort utile au Genre humain. J'ai tâché d'expliquer ce *Criterion* dans un petit Discours sur la Verité & les Idées, publié en 1684. & quoi que je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espere d'avoir développé des choses qui n'étoient connues que confusément. Je distingue entre les Verités de Fait & les Verités de Raison. Les Verités de Fait ne peuvent être verifiées que par leur confrontation avec les Verités de Raison, & par leur réduction aux perceptions immediates qui sont en nous, & dont S. Augustin & M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, & même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, & pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est, qu'il faut considerer si nos *perceptions* sont bien liées entr'elles & avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les regles des Mathematiques & autres verités de Raison y aient lieu: en ce cas, on doit les tenir pour réelles, & je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, & des visions. Ainsi la verité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phenomenes. Le *Criterion* des verités de Raison, ou qui viennent des *Conceptions*, consiste dans un usage exact des regles de la Logique. Quant aux idées ou *notions*, j'appelle *réelles* toutes celles dont la possibilité est certaine, & les *définitions* qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que *nomina-*

les. Les Geometres versés dans une bonne Analyse, savent la difference qu'il y a en cela entre les proprietés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile Auteur n'est pas allé si avant peut-être; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, & par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur, ni de méditation.

6. Après cela, il va examiner si le mouvement, la matiere & l'espace viennent d'eux-mêmes, & pour cet effet, il considere s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; & il remarque ce privilege de Dieu, qu'aussi-tôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit Discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussi-tôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre, qu'il existe necessairement. Or, aussi-tôt qu'on admet, que Dieu existe, on admet qu'il est possible: Donc aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe; il faut admettre qu'il existe necessairement. Or ce privilege n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'Auteur juge aussi particulierement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire avec M. Hobbes, que le mouvement present vient d'un mouvement anterieur, & celui-ci encore d'un autre, & ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matiere. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite; & quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel: comme les rayons du Soleil, quand ils seroient éternels avec le Soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause éternelle dans le Soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens de notre habile Auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, *le*

prin-

principe de la Raison suffisante. Car, s'il est permis d'admettre quelque chose, dont on reconnoît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un Athée de ruiner cet Argument, en disant, qu'il n'est point necessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité & de l'éternité de l'Espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'Auteur juge qu'il peut être aneanti par la puissance Divine, mais tout entier & non pas par parties; & que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matiere, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considerer, que dans les sensations des sons, des odeurs & des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matiere & du mouvement, & enfin de toutes choses. L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle né raisonneroit de la lumiere. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumiere est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté, & que ses Ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le Monde, a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, & la plus grande compatibilité des appetits qu'une puissance, sagesse & bonté infinies & combinées pouvoient produire: & il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. *Le Chapitre II.* fait l'Anatomie du mal. Il le divise comme nous en metaphysique, physique & moral. Le mal metaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs & autres incommodités semblables; & le mal moral dans les pechés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu; & Lucrece en a conclu, qu'il n'y a point de providence, & il a nié que le Monde puisse être un effet de la Divinité.

Naturam rerum divinitùs esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tantâ stat prædita culpâ.

D'autres ont admis deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; & il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre Auteur paroit avoir eu M. Bayle en vuë. Il espere de montrer dans son Ouvrage, que ce n'est point un Nœud Gordien. qui ait besoin d'être coupé, & il a raison de dire que la puissance, sagesse & bonté de Dieu ne seroient point infinies & parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans *le Chapitre III.* & remarque après S. Augustin, que les Créatures sont imparfaites, puis qu'elles sont tirées du néant, au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoi Dieu ne s'est il point abstenu de la production des choses plûtôt que d'en faire d'imparfaites? L'Auteur répond fort bien que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il a voulu se com-

communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu ajouter que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvoit, & dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après, que certaines choses pouvoient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, & *peut-être* plus grandes. Ce peut-être pouvoit être omis : l'Auteur aussi posant pour certain, & avec raison, à la fin du chapitre, *qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur*, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lors qu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernieres tout autant qu'il se peut. Ainsi les Corps ont été créés aussi-bien que les Esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre, & l'ouvrage de la Matiere n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens Heretiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Demogorgon.

8. Venons au *mal physique*, dont il est parlé dans le *Chapitre IV*. Notre celebre Auteur, après avoir remarqué que le mal metaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire l'incommodité, vient de la Matiere, ou plûtôt de son mouvement, car sans le mouvement la Matiere seroit inutile; & même il faut qu'il y ait de la contrarieté dans ces mouvemens; autrement, si tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de varieté, ni de generation. Mais les mouvemens qui font les generations, font aussi les corruptions, puisque de la varieté des mouvemens nait le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés & detruits. Cependant l'Auteur de la Nature, pour rendre les corps

plus durables, les a distribués en *systêmes*, dont ceux que nous connoissons sont composez de globes lumineux & opaques, d'une maniere si belle & si propre à faire connoître & admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'Ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par tout des Créatures capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Nôtre judicieux Auteur croit que l'air, & même l'*éther* le plus pur, ont leurs habitans aussi bien que l'eau & la terre. Mais quand il y auroit des endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages necessaires pour d'autres endroits qui sont habités, comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre Globe inégale, & quelquefois deserte & sterile, sont utiles pour la production des rivieres & des vents: & nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables & des marais, puis qu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul; & l'Auteur est persuadé, non seulement qu'il y a des Esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchans de ces Esprits, c'est-à-dire des animaux dont les ames sont jointes à une matiere étherienne & incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux & de fluides qui y circulent, & dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux; ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéissant, n'eut pas été un effet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit necessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoître un danger present, & leur

donnassent l'inclination de l'eviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, & de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'eviter : car si elle n'étoit point si laide, & si les solutions de la continuité n'etoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieroient point de périr, ou de laisser périr les parties de leur corps, & les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim & la soif aux animaux pour les obliger de se nourrir & de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use & qui s'en va insensiblement. Ces appetits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquerir une nourriture convenable à leur constitution & propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé necessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien souvent servît de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guéres plus malheureux, puis que la mort causée par les maladies, a coutume d'être autant & plus douloureuse qu'une mort violente; & ces animaux sujets à être la proye des autres, n'ayant point la prévoyance, ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lors qu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, & d'autres desordres que les bêtes brutes ne craignent point, & que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puis qu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'Auteur de la Nature a compensé ces maux & autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires & continuelles. La faim & la soif augmentent *le plaisir* qu'on trouve en pre-

nan

nant de la nourriture. Le travail moderé eſt un exercice agreable des puiſſances de l'animal ; & le ſommeil eſt encore agreable d'une maniere toute opposée, en rétabliſſant les forces par le repos. Mais un des plaiſirs les plus vifs eſt celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris ſoin de procurer que les eſpeces fuſſent immortelles, puis que les individus ne le ſauroient être ici bas, il a voulu auſſi que les animaux euſſent une grande tendreſſe pour leurs petits, juſqu'à s'expoſer pour leur conſervation.

De *la douleur* & de *la volupté* naiſſent *la crainte*, *la cupidité*, & les autres *paſſions* utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal : il en faut dire autant des poiſons, des maladies épidemiques, & d'autres choſes nuiſibles, c'eſt-à-dire que ce ſont des ſuites indiſpenſables d'un ſyſtême bien conçu. Pour ce qui eſt *de l'ignorance & des erreurs*, il faut conſiderer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup ſans doute, & que les connoiſſances ont coutume d'être proportionnées aux beſoins. Cependant il eſt neceſſaire qu'on ſoit ſujet à des cas qui ne ſauroient être prévus, & ces ſortes d'accidens ſont inévitables. Il faut ſouvent qu'on ſe trompe dans ſon jugement, parce qu'il n'eſt point toûjours permis de le ſuſpendre juſques à une diſcuſſion exacte. Ces inconveniens ſont inſeparables du ſyſtême des choſes : Il faut qu'elles ſe reſſemblent bien ſouvent dans une certaine ſituation, & que l'une puiſſe être priſe pour l'autre. Mais les erreurs inévitables ne ſont pas les plus ordinaires, ni les plus pernicieuſes. Celles qui nous cauſent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute, & par conſequent on auroit tort de prendre ſujet des maux naturels de s'ôter la vie, puis qu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Après

11. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes; & il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pu les retrancher sans tomber dans des inconveniens plus grands. Et pour le mieux reconnoître, l'Auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand batiment. Il faut qu'il y ait non seulement des appartemens, des sales, des galeries, des Jardins, des grottes, mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des etables, des égoûts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or & de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout œil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide : & s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des Sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. Notre savant Auteur remarque ici un sentiment que des Histoires sacrées & profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes feroces, les plantes venimeuses & autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le peché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la Raison, il met à part ce que la Revelation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit été exemté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grace Divine & d'un pacte fait avec Dieu; & que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier peché. Ces effets sont :

1. La revocation du don gracieux de l'immortalité.

2. La sterilité de la Terre qui ne devoit plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.

3. Le

3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.

4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.

5. Les douleurs de l'enfantement.

6. L'inimitié entre l'homme & le serpent.

7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux; où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la necessité de la matiere, sur tout depuis la soustraction de la Grace; outre qu'il semble à l'Auteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, & que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par ci par là quelque chose à dire, mais le fond du Discours de l'Auteur sur l'origine des maux, est plein de bonnes & solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la LIBERTÉ.

12. Le savant Auteur de cet Ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans *le cinquiéme Chapitre*, qui fait la moitié de tout le Livre, croit qu'elle est toute differente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable des Créatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroit que le mal moral vient plûtôt de ce qu'il appelle une perfection, & que la Créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, & sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le peché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage seroit d'être privilé-

giée

gée contre la Raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause, ni raison de cette élection : & comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi dans les regles de la bonne Metaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal Moral dans la nature; & aussi par la même raison, il n'y auroit point de Bien Moral non plus, & toute la Moralité seroit détruite. Mais il faut écouter notre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des Philosophes celebres de l'Ecole, & les ornemens qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit & par son éloquence, ont caché les grands inconveniens qu'il renferme. En expliquant *l'état de* la *Question*, il partage les Auteurs en deux partis : Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; & les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la necessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la necessité absolue & contraire à la moralité, de la necessité hypothetique & de la necessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. *La Section premiere de ce Chapitre* doit faire connoître la nature des Elections. L'Auteur expose premierement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations anterieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces Auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à sa resolution par une necessité absolue, & qui préten-

dent que la perſonne qui veut, n'a aucun pouvoir ſur ſes volitions ; c'eſt-à-dire qu'il mêle un Thomiſte avec un Spinoſiſte. Il ſe ſert des aveus & des declarations odieuſes de M. Hobbes, & de ſes ſemblables, pour en charger ceux qui en ſont infiniment éloignez, & qui prennent grand ſoin de les refuter, & il les en charge, parce qu'ils croient, comme M. Hobbes, & comme tout le monde, (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leurs propres ſubtilités) que la volonté eſt mue par la repreſentation du bien & du mal : d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, & que tout eſt lié par une neceſſité abſolue. C'eſt aller bien vîte en raiſonnement ; cependant il ajoute encore, qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaiſe volonté, puis qu'ainſi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire ſeroit le mal qu'elle peut cauſer ; ce qui, dit-il, eſt éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchans, non parce qu'ils nuiſent, mais parce qu'ils nuiſent ſans neceſſité. Il tient ainſi que les méchans ſeroient ſeulement malheureux, & nullement coupables ; qu'il n'y auroit point de difference entre le mal phyſique & le mal moral, puiſque l'homme lui-même ne ſeroit point la vraie cauſe d'une action qu'il ne pourroit point éviter ; que les malfaiteurs ne ſeroient point blamés ni maltraités, parce qu'ils le meritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal ; & que ce ſeroit pour cette raiſon ſeulement qu'on gronderoit un fripon, & non pas un malade, parce que les reproches & les menaces peuvent corriger l'un, & ne peuvent point guérir l'autre ; que les châtimens, ſuivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, ſans quoi la ſeule conſidération du mal déja fait ne ſuffiroit point pour punir ; & que de même, la reconnoiſſance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, ſans quoi la ſeule conſideration du bienfait paſſé n'en fourniroit

roit pas une raiſon ſuffiſante. Enfin l'Auteur croit que ſi cette doctrine, qui dérive la réſolution de la volonté, de la repreſentation du bien & du mal, étoit veritable, il faudroit deſeſperer de la felicité humaine, puis qu'elle ne ſeroit point en notre pouvoir, & dépendroit des choſes qui ſont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'eſperer que les choſes de dehors ſe réglent, & s'accordent ſuivant nos ſouhaits, il nous manquera toûjours quelque choſe, & il y aura toûjours quelque choſe de trop. Toutes ces conſequences ont lieu ſelon lui encore contre ceux qui croient que la volonté ſe détermine ſuivant le dernier jugement de l'entendement, opinion qu'il croit dépouiller la volonté de ſon droit & rendre l'ame toute paſſive. Et cette accuſation va contre une infinité d'Auteurs graves & approuvés, qui ſont mis ici dans la même claſſe avec M. Hobbes & Spinoſa., & avec quelques autres Auteurs reprouvés dont la doctrine eſt jugée odieuſe & inſupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de ſuivre toûjours le jugement de l'entendement, parceque je diſtingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions & inclinations inſenſibles. Mais je tiens que la volonté ſuit toûjours la plus avantageuſe repreſentation, diſtincte ou confuſe du bien & du mal, qui reſulte des raiſons, paſſions & inclinations, quoi qu'elle puiſſe auſſi trouver des motifs pour ſuſpendre ſon jugement. Mais c'eſt toûjours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre ſentiment, avant que de paſſer à l'établiſſement de celui de l'Auteur. L'origine de la mépriſe des adverſaires vient de ce qu'on confond une conſequence neceſſaire par une neceſſité abſolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conſequence qui n'eſt fondée que ſur des verités de convenance, & qui ne laiſſe pas de

de réussir; c'est-à-dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les verités necessaires & indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les verités contingentes. J'ai déja donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la Philosophie, en faisant considerer qu'il y a *deux grands principes*, savoir *celui des identiques* ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, & l'autre fausse; & *celui de la raison suffisante*, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation veritable, dont celui qui auroit toute la connoissance necessaire pour l'entendre parfaitement ne pourroit voir la raison. L'un & l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les verités necessaires, mais encore dans les contingentes, & il est necessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon que ces deux principes sont renfermés dans la définition *du Vrai & du Faux*. Cependant, lors qu'en faisant l'Analyse de la verité proposée, on la voit dépendre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument necessaire. Mais lors que poussant l'Analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels élemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, & qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans necessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes & Théologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la representation prévalante du bien ou du mal, & cela certainement & infailliblement, mais non pas necessairement : c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoi *les futurs contingens, prévus* & en eux-mêmes & par leurs raisons, demeurent contingens; & Dieu

a été porté infailliblement par sa sagesse & par sa bonté à créer le Monde par sa puissance, & à lui donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté necessairement; & le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite & souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne sai s'il seroit aisé de resoudre le nœud Gordien de la Contingence & de la Liberté.

15. Cette explication fait disparoître toutes les *objections* de notre habile adversaire. *Premierement*, on voit que la contingence subsiste avec la liberté; 2. les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques; un esprit méchant étant dans la sphere de son activité ce que le mauvais Principe des Manichéens seroit dans l'Univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par necessité, n'est point Coupable. Mais il n'y a aucun Legislateur, ni Jurisconsulte, qui entende par cette necessité la force des raisons du bien & du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire; autrement celui qui derobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant, pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques fois pour boire chopine, ou qui tueroit un chien de son voisin de gayeté de cœur, parce que ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'administration de la justice autorisée dans le monde, & plus la tentation de pecher est grande, plus elle a besoin d'être reprimée par la crainte d'un grand châtiment. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un mal-

faiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été déliberée, & plus on jugera qu'elle est grande & punissable. C'est ainsi qu'un *dol* trop artificieux fait le crime aggravant appellé *stellionat*, & qu'un trompeur devient *faussaire*, quand il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes de notre sureté dans les actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu ; & on se contenta de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente & sans apparence de passion, le Juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances, ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la veritable raison de la méchanceté & du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des Tribunaux & du sentiment commun des hommes.

16. 30. La distinction entre le mal physique & le mal moral subsistera toûjours, quoi qu'il y ai cela de commun qu'ils ont leurs raisons & cause Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés to chant l'origine du mal moral, puisque le pri cipe de la resolution de celles que les maux na rels ont fait naître, suffit encore pour rendre r son des maux volontaires ? C'est-à-dire, il su de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que hommes fussent sujets à faire des fautes, sans c ger la constitution du meilleur des systêmes sans employer des miracles à tout bout de ch Il est vrai que le peché fait une grande part la misere humaine, & même la plus grande, cela n'empêche point qu'on ne puisse dire q

mmes sont méchans & punissables : autrement
audroit dire que les pechés actuels des non re-
ierés sont excusables, parce qu'ils viennent du
ncipe de notre misere, qui est le peché origi-
. 40. De dire que l'Ame devient passive, que
omme n'est point la vraie cause du peché, s'il
porté à ses actions volontaires par les objets
mme l'Auteur le prétend en beaucoup d'en-
oits, & particulierement chap. 5. sect. 1. subsect.
§. 18. c'est se faire de nouvelles notions des ter-
s. Quand les Anciens ont parlé de ce qui est
ἡμῖν, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend
nous, de la spontaneïté, du principe interne de
s actions, nous n'excluons point la representa-
n des choses externes ; car ces representations se
uvent aussi dans nos ames, elles sont une partie
modifications de ce principe actif qui est en
us. Il n'y a point d'Acteur qui puisse agir sans
e prédisposé à ce que l'action demande ; & les
sons ou inclinations tirées du bien ou du mal
it les dispositions, qui font que l'Ame se peut
terminer entre plusieurs partis. On veut que la
lonté soit seule Active & Souveraine, & on a
utume de la concevoir comme une Reine assise
son Trône, dont l'Entendement est le Ministre
'tat, & dont les Passions sont les Courtisans, ou
Demoiselles favorites, qui par leur influence
valent souvent sur le Conseil du Ministere. On
it que l'Entendement ne parle que par ordre de
te Reine, qu'elle peut balancer entre les raisons
Ministre & les suggestions des Favoris, & mê-
rebuter les unes & les autres, enfin qu'elle les
t taire ou parler, & leur donne audience ou non
mme bon lui semble. Mais c'est une Prosopopée
fiction un peu mal entenduë. Si la volonté doit,
ger ou prendre connoissance des raisons & des in-
iations que l'entendement ou les sens lui presen-
t, il lui faudra un autre entendement dans elle-
O 2 mê-

même pour entendre ce qu'on lui presente. La verité est, que l'Ame, ou la substance qui pense, entend les raisons, & sent les inclinations, & se détermine selon la prévalence des representations qui modifient sa force active, pour specifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon systême de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, & qui nous exemte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour resoudre l'objection. Et notre Auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingenieusement que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, & encore moins la force active de l'ame, & servent seulement à développer ce qui est en nous; à peu près comme M. Descartes a cru que l'ame ne pouvant point donner de la force au corps, lui donnoit au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un & de l'autre côté, entre l'influence physique & l'harmonie préétablie.

17. 50. On objecte que selon nous le peché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le merite, mais parce que le blâme & le châtiment servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la veritable gratitude vienne d'une veritable reconnoissance du bienfait passé, & non pas de la vûe interessée d'excroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles & bonnes réflexions, mais elle ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par intérêt, par esperance ou par crainte; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions; autrement on n'est

pas

pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice & la vertu pour elle-même; & c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de *l'Amour desintéressé* un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils resistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel & prend plaisir à les tuer, & même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoi que l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit seulement par esperance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le celebre M. Conring, la Justice qui punit par des peines medicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la necessité, mais que la veritable Justice vindicative, qui va au delà du medicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire, l'intelligence & la liberté de celui qui peche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejetté la Justice vindicative, comme font le Sociniens, refutés par nos Docteurs, quoique les Auteurs de ce parti-là aient coutume d'outrer la notion de la liberté.

18. 60. On objecte enfin que les hommes ne peuvent point esperer la felicité, si la volonté ne

 peut

peut être mue que par la representation du bien & du mal. Mais cette objection me paroit nulle de toute nullité, & je croi qu'on auroit bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la maniere la plus surprenante du monde : C'est que notre felicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la representation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'esperer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds : *Il n'y a point de force dans la consequence : On pourroit accorder la conclusion : l'Argument peut etre retorqué contre l'Auteur.* Commençons par cette *retorsion*, qui est aisée: Car les hommes sont ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parcequ'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet ? Souffriront ils moins les douleurs corporelles? Ont ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux veritables ou imaginaires ? Sont ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs? moins envieux ? Oui, dira notre habile Auteur. Je le prouverai par une maniere de compte, ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'experience : mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, & qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état, je deviendrai heureux tout d'un coup & à mon aise : car j'aurois quatre degrés de revenant bon, ou de bien franc. Voilà qui est beau sans doute, mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet ? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon

nous

nous ſemble. Ce ſeroit à peu près, comme ſi je pouvois dire efficacement au plomb tu ſeras or, au caillou, tu ſeras diamant, ou du moins vous me ferez le même effet. Ou ce ſeroit comme on explique le paſſage de Moïſe, qui paroit dire que la Manne du Deſert avoit le goût que les Iſraëlites lui vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur Gomor, tu ſeras chapon, tu ſeras perdrix. Mais s'il m'eſt libre de donner ces ſix degrés de bonté à l'objet, ne m'eſt il point permis de lui en donner davantage? Je penſe qu'oui. Mais, ſi cela eſt, pourquoi ne donnerons nous pas à l'objet toute la bonté imaginable? Pourquoi n'irons nous pas à vingt & quatre carats de bonté? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux malgré les accidens de la fortune; qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en ſoucierons pas: par le moyen de ce beau ſecret nous ſerons toûjours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. ſection du 5. chap. ſubſect. 3. §. 12.) que cette puiſſance ſurmonte tous les appetits naturels, & ne peut être ſurmontée par aucun d'eux; & il la conſidere (§. 20. 21. 22.) comme le plus ſolide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puiſſe limiter une puiſſance auſſi indéterminée que celle de choiſir ſans ſujet, & de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté paſſe infiniment celle que les appetits naturels cherchent dans les objets; puiſque ces appetits & ces objets ſont limités, pendant que cette puiſſance eſt indépendante; ou du moins, il faut que cette bonté que la volonté donne à l'objet choiſi, ſoit arbitraire, & telle qu'elle la veut. Car d'où prendroit-on la raiſon des bornes, ſi l'objet eſt poſſible, s'il eſt à la portée de celui qui veut, & ſi la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité & des apparences? Il me ſemble que cela peut ſuffire pour

renverser une hypothese si *precaire*, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, *optantis isthac sunt*, *non invenientis*. Il ne demeure donc que trop vrai que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux; & nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent audessus de certains appetits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appetits qui ont toûjours leur fondement dans la representation du bien & du mal. J'ai dit aussi, qu'*on pouvoit accorder la conclusion de l'Argument*, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état present de la vie humaine, car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens que la prudence humaine ne sauroit éviter? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une Ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses? Mais enfin *je puis encore nier la consequence dans l'Argument*, qui porte que si la volonté n'est muë que par la representation du bien & du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La consequence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux; il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la Raison & les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconveniens de notre hypothese, l'habile Auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre felicité, qu'elle augmente nos biens & diminue nos maux, & qu'un Agent qui possede cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déja été refutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les repre-

presentations des biens & des maux, & autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous necessiter. On ne voit point aussi comment l'indifference pure pourroit contribuer à la felicité: au contraire, plus on sera indifferent, plus on sera insensible & moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothese fait trop d'effet. Car si une puissance indifferente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déja montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feroient sortir de cette indifference pure, & dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plûtôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifference: Au contraire, il n'y a rien de plus imparfait, elle rendroit la science & la bonté inutiles, & réduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des regles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allegue, qui n'ont pas été debattus. Il lui paroît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes; & que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le merite de sa propre felicité, & se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifferent, & non pas en consequence de ses bonnes ou mauvaises qualitez, n'est-ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglément par le hazard ou par le sort: Pourquoi donc se glorifieroit-on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on

eſt plus louable quand on doit l'action à ſes bonnes qualités, & plus coupable à meſure qu'on y a été diſpoſé par ſes qualités mauvaiſes. Vouloir eſtimer les actions ſans peſer les qualités dont elles naiſſent, c'eſt parler en l'air, & mettre un *je ne ſai quoi* imaginaire à la place des cauſes. Auſſi ſi ce hazard ou ce *je ne ſai quoi* étoit la cauſe de nos actions, à l'excluſion de nos qualités naturelles ou acquiſes, de nos inclinations, de nos habitudes; il n'y auroit point moyen de ſe promettre quelque choſe de la réſolution d'autrui, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, & de juger à quelle rade ſera jetté le vaiſſeau de la volonté, par la tempête incertaine d'une extravagante indifference.

20. Mais mettant les avantages & les deſavantages à part, voyons comment notre ſavant Auteur établira cette hypotheſe, dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu & les Créatures libres qui ſoient veritablement actives, & que pour être actif on ne doit être déterminé que par ſoi-même. Or ce qui eſt déterminé par ſoi-même, ne doit point être determiné par les objets, & par conſequent il faut que la ſubſtance libre, en tant que libre, ſoit indifferente à l'égard des objets, & ne ſorte de cette indifference que par ſon choix, qui lui rendra l'objet agreable. Mais preſque tous les pas de ce raiſonnement ſont ſujets à des achoppemens. Non ſeulement les Créatures libres; mais encore toutes les autres ſubſtances & natures compoſées de ſubſtances, ſont actives. Les bêtes ne ſont point libres, & cependant elles ne laiſſent pas d'avoir des ames actives, ſi ce n'eſt qu'on s'imagine avec les Carteſiens que ce ſont de pures machines. Il n'eſt point neceſſaire auſſi, que pour être actif on ſoit ſeulement déterminé par ſoi-même, puisqu'une choſe peut recevoir de la direction, ſans recevoir de la force. C'eſt ainſi que le cheval

eſt

est gouverné par le cavalier, & que le vaisseau est dirigé par le gouvernail, & M. Descartes a cru que notre corps, gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'ame. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle-même. Enfin lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mûë par les objets; car c'est la representation de l'objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination; laquelle ainsi ne vient point de dehors, & par consequent la spontaneïté y est toute entiere. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes & physiques, mais comme causes finales & morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se regle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle. Ainsi cette espece de motion spirituelle & morale, n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontaneïté de son action. Enfin quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifferente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir; autrement on sera tout de tout, *quidvis ex quovis*, & il n'y aura rien d'assez absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déja rompu le charme de la pure indifference, & si l'ame se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition pour cet Acte de la donner; & par consequent, quoiqu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifference dans l'ame pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vrai que ces dispositions l'inclinent sans la necessiter : Elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autre-

ment *à subjecto* ou de l'ame même, & qui font qu'un objet est plus goûté que l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur persiste toûjours de nous assurer que son hypothese est réelle, & il entreprend de faire voir que cette puissance indifferente se trouve effectivement en Dieu, & même qu'on la lui doit attribuer necessairement. Car, dit-il, rien ne lui est bon, ni mauvais dans les Créatures. Il n'a point d'appetit naturel qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de lui: il est donc absolument indifferent à toutes les choses externes; puisqu'il n'en sauroit être aidé, ni incommodé; & il faut qu'il se détermine & se fasse quasi un appetit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les êtres. C'est-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit trouver ni bien, ni mal dans les choses. Il est difficile de concevoir comment des Auteurs de merite ont pu donner dans un sentiment si étrange, car la raison qu'on paroit alleguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les Créatures ont tout leur être de Dieu, & qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une substance intelligente est mûe par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit necessairement un être existant hors d'elle, & il nous suffit qu'il soit concevable; car c'est sa representation qui agit dans sa substance, ou plûtôt sa substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée & affectée par cette representation. En Dieu,

Dieu, il eſt manifeſte que ſon entendement contient les idées de toutes les choſes poſſibles, & c'eſt par-là que tout eſt en lui éminemment. Ces idées lui repreſentent le bien & le mal, la perfection & l'imperfection, l'ordre & le deſordre, la congruité & l'incongruité des poſſibles; & ſa bonté ſurabondante le fait choiſir le plus avantageux. Dieu donc ſe détermine par lui-même, ſa volonté eſt active en vertu de la bonté, mais elle eſt ſpecifiée & dirigée dans l'action par l'entendement rempli de ſageſſe. Et comme ſon entendement eſt parfait, ſes penſées toûjours diſtinctes, ſes inclinations toûjours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur: au lieu que nous pouvons être trompez par les fauſſes apparences du vrai & du bon. Mais comment eſt-il poſſible qu'on puiſſe dire qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu? Eſt-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui ſont dans ſon entendement? Je n'oſe point attribuer à notre ſavant Auteur un ſentiment ſi étrange, qui confondroit entendement & volonté, & détruiroit tout l'uſage des notions. Or ſi les idées ſont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y eſt repreſentée, le ſera auſſi. En effet, eſt-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'eſt-ce pas plûtôt par la nature des nombres, que certains nombres ſont plus capables que les autres de recevoir pluſieurs diviſions exactes? que les uns ſont plus propres que les autres à former des bataillons, à compoſer des polygones, & d'autres figures regulieres? que le nombre de ſix a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits? que dans un plan ſix cercles égaux peuvent toucher un ſeptiéme? que de tous les corps égaux, la ſphere a le moins de ſurface? que certaines lignes ſont incommenſurables, & par conſequent peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas

que tous ces avantages ou desavantages viennent de l'idée de la chose, & que le contraire impliqueroit contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur & l'incommodité des Créatures sensitives, & sur tout la felicité & infelicité des substances intelligentes, sont indifferentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, & auroit-il fait sagement & justement s'il avoit resolu de damner des innocens? Je sai qu'il y a eu des Auteurs assez mal avisez pour soutenir un sentiment si dangereux & si capable de renverser la pieté. Mais je suis assuré que notre celebre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothese y méne, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifferent à la volonté Divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien, mais l'Auteur a fort bien enseigné lui-même que sa bonté, & non pas son besoin, l'a porte à produire des Créatures. Il y avoit donc en lui une raison anterieure à la résolution; &, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par necessité, que Dieu a créé ce Monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, & son inclination le porte toûjours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait & heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, & que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifferent de créer ou de ne point créer, & néanmoins la Création est un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifferent de créer un tel ou tel Monde, de créer un chaos perpetuel, ou de créer un systême plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets comprises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix.

22. No-

22. Notre Auteur qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté & sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothese, qui paroit ôter à Dieu tous les égards pour le bien & pour la commodité des Créatures. L'indifference de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premieres élections, mais aussitôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même tems tout ce qui est lié necessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits : l'élection de quelques-uns d'entr'eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la Nature humaine. Jusqu'ici l'Auteur parle conformément à son hypothese: mais ce qui suit va plus loin: car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines Créatures, il a résolu en même tems, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible; il n'y a rien de si raisonnable, en effet, mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothese qu'il a posée, & il a raison de la renverser, plûtôt que de la laisser subsister chargée d'inconveniens contraires à la bonté & à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Question sera: Dieu créera-t-il quelque chose ou non, & pourquoi ? L'Auteur a répondu qu'il créera quelque chose pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifferent de créer ou de ne point créer. Après cela on demande: Dieu créera-t-il telle chose, ou bien une autre, & pourquoi? Il faudroit répondre (pour parler consequemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur, & en effet, l'Auteur y retombe dans la suite; mais suivant son hypothese, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de *pourquoi*, parceque

que Dieu est absolument indifferent pour les Créatures qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre Auteur varie un peu là-dessus, car il dit ici (chap. 5. sect. 5. subsect. 4. v. 12.) qu'il est indifferent à Dieu de choisir entre des hommes égaux en perfection, ou entre des especes également parfaites de Créatures raisonnables. Ainsi suivant cette expression, il choisiroit plûtôt l'espece la plus parfaite: & comme des especes également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres; Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point d'indifference pure & absolue, & l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothese, & posons avec lui que Dieu choisit certaines Créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifferentes. Il choisira donc aussi-tôt des Créatures irregulieres, malbâties, malfaisantes, malheureuses, des chaos perpetuels, des monstres par tout, des scelerats seuls habitans de la terre, des diables remplissans tout l'Univers; que de beaux systêmes, des especes bien faites, des gens de bien, de bons Anges! Non, dira l'Auteur: Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même tems de leur donner toutes les commoditez dont le Monde fût capable, & il en est autant des autres especes. Je répons, que si cette commodité étoit liée necessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothese; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection indépendante de celle qui a porté Dieu à faire des hommes, que Dieu a resolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection? vient-elle aussi d'une pure indifference? si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, & s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté; donc ce

bien

bien & le mal des Créatures ne lui est point indifferent; & il y a en lui des élections primitives où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce systême. Après cela, il ne restera même aucune indifference pure, car nous pouvons raisonner du Monde tout entier, comme nous avons raisonné du Genre humain. Dieu a résolu de créer un Monde, mais sa bonté l'a dû porter en même tems à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne voi aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce systême, & qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets, & l'indifference pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument détruite par la procedure même de notre habile Auteur, chez qui la force de la verité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothese speculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifferent à Dieu, qui connoit tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, & qui pénetre tout d'un coup toutes leurs liaisons possibles: Voyons si au moins l'ignorance & l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifferent dans son choix. L'Auteur nous régale de cette indifference pure, comme d'un beau present. Voici les preuves qu'il en donne: 1. nous la sentons en nous; 2. nous en experimentons en nous les marques & les proprietés, 3. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent determiner notre volonté, sont insuffisantes. Quant au *premier point*, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, *nous y*

sen-

sentons en même tems l'indifference pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentons une telle indifference, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix, & lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoître que la constitution de notre corps, & des corps ambulans, l'assiette presente ou précédente de notre ame, & quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, & à nous en faire former des jugemens divers en differens tems; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifference, ou à une je ne sai quelle force de l'ame qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le cameleon. Ainsi l'Auteur n'a point sujet ici d'appeller au jugement du peuple, il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vrai que certains Philosophes ont donné dans des chimeres, & il semble que la pure indifference est du nombre des notions chimeriques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puisqu'il ne se regle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plûpart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matiere Magnetique; pour ne rien dire des Atomes, & d'autres substances indivisibles. Dirons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas, nous pourrons dire aussi que l'ame agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions

&

& d'inclinations qui ne sont pas assez apperçues par le vulgaire, faute d'attention & de meditation. 2. Quant aux *marques* de la puissance en question, j'ai déja refuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, & qu'on soit la veritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation & à la moralité: ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'Auteur allegue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appetits naturels, c'est-à-dire non seulement aux Sens, mais encore à la Raison. Mais je l'ai déja dit, on s'oppose aux appetits naturels, par d'autres appetits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, & on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque esperance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal & qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve: l'Auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le theatre, que nous rendons agreable ce qui nous déplaisoit au commencement; mais qui ne voit que c'est plûtôt parce que l'application & l'attention à l'objet & la coutume changent notre disposition, & par consequent nos appetits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considerable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant, & il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers resistent à un degré de chaleur, qui bruleroit les nôtres. Le peuple, à qui l'Auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprès du feu dans la cuisine, l'une s'étant brulée, dit à l'autre; ô ma chere, qui pourra supporter le feu du Purgatoire;
l'autre

l'autre lui répondit; Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'Auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifferens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la Raison même. Et c'est sa troisiéme preuve, savoir, *qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions* sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prieres de leurs amis, les conseils de leurs proches, les reproches de leur conscience, les supplices, la mort, la colere de Dieu, l'enfer même, pour courir après des sottises, qui n'ont du bon & du supportable, que par leur pure & franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement jusques aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, & qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifference, l'inclination, ou la passion y aura joué son jeu; mais l'accoutumance & l'obstination pourront faire dans certains naturels qu'on se ruinera plûtôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'Auteur apporte: un Athée, un Lucilio Vanini, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui méme prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plûtôt le Martyre ridicule de sa chimere, qu'il ne renoncera à son impieté. L'Auteur ne nomme point Vanini, & la verité est, que cet homme desavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatisé, & d'avoir fait l'Apôtre de l'Atheïsme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant:

Et

Et levis eſt ceſpes qui probet eſſe Deum.

Mais le Procureur General au Parlement de Touloufe, voulant chagriner le Premier Prefident (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accès, & enfeignoit la philofophie aux enfans de ce Magiftrat, s'il n'étoit pas tout-à-fait fon domeftique; l'inquifition fut pouffée avec rigueur, & Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, fe déclara en mourant ce qu'il étoit, c'eft-à-dire Athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au fupplice, la vanité en pourroit être une raifon affez forte en lui, auffi-bien que dans le Gymnofophifte Calanus, & dans le Sophifte, dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette vanité même, cette obftination, ces autres vues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroiffent de fort bon fens, ne fauroient être expliquées par les appetits qui viennent de la reprefentation du bien & du mal, & qu'elles nous forcent de recourir à cette puiffance tranfcendante qui transforme le bien en mal, & le mal en bien, & l'indifferent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point befoin d'aller fi loin, & les caufes de nos erreurs ne font que trop vifibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations, mais ce n'eft pas comme chez les Fées, par un fimple acte de cette puiffance magique, mais parce qu'on obfcurcit & fupprime dans fon efprit les reprefentations des qualités bonnes ou mauvaifes, jointes naturellement à certains objets, & parce qu'on n'y envifage que celles qui font conformes à notre goût ou à nos préventions, ou même parce qu'on y joint, à force d'y penfer, certaines qualités qui ne s'y trouvent liées que par accident ou par notre coutume de les envifager. Par

Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse: l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour & nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, & cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort; la representation qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toûjours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines & les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent repetée, peut changer considerablement nos organes, notre imagination, notre memoire, & même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se represente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir, & on le croit aussi aisé à effectuer, d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une maniere indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un Livre contribuera

tribuera à la perſuaſion du Lecteur. L'air & les manieres de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On ſera porté à mépriſer des doctrines qui viennent d'un homme qu'on mépriſe ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui reſſemble en quelque choſe qui nous frappe. J'ai déja dit pourquoi on ſe diſpoſe aiſément à croire ce qui eſt utile ou agreable, & j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de religion par des conſiderations mondaines, mais qui ont été perſuadés & bien perſuadés depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit auſſi que l'obſtination n'eſt pas ſimplement une mauvaiſe élection qui perſevere, mais auſſi une diſpoſition à y perſeverer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on ſe figure dans le changement. La premiere élection a peut-être été faite par legereté, mais le deſſein de la maintenir vient de quelques raiſons, ou impreſſions plus fortes. Il y a même quelques Auteurs de Morale, qui enſeignent qu'on doit maintenir ſon choix pour ne point être inconſtant ou pour ne le point paroître. Cependant une perſeverance eſt mauvaiſe, quand on mépriſe les avertiſſemens de la Raiſon, ſur tout quand la matiere eſt aſſez importante pour être examinée avec ſoin: mais quand la penſée du changement eſt deſagreable, on en détourne facilement l'attention; & c'eſt par-là le plus ſouvent qu'on s'obſtine. L'Auteur qui a voulu rapporter l'obſtination à ſon indifference pure prétendue, pouvoit conſiderer qu'il falloit autre choſe pour s'attacher à une élection, que l'élection toute ſeule, ou qu'une indifference pure; ſur tout ſi cette élection s'eſt faite legerement; & d'autant plus legerement, qu'elle s'eſt faite avec plus d'indifference; au quel cas on viendra facilement à la défaire; à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raiſon nous y faſſent perſeverer. Il ne faut point auſſi s'imaginer que la

ven-

vengeance plaiſe ſans ſujet. Les perſonnes dont le ſentiment eſt vif y penſent jour & nuit, & il leur eſt difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils ſe figurent un très-grand plaiſir à être délivrés de l'idée du mépris qui leur revient à tout moment, & qui fait qu'il y en a à qui la vengeance eſt plus douce que la vie:

Queis vindicta bonum vitâ jucundius ipſâ.

L'Auteur nous voudroit perſuader qu'ordinairement, lorsque notre deſir, ou notre averſion va à quelque objet qui ne le merite pas aſſez, on lui a donné le ſurplus de bien ou de mal dont on eſt touché, par la prétendue puiſſance élective, qui fait paroître les choſes bonnes ou mauvaiſes comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on ſe donne ſix degrés de bien artificiel par la puiſſance qui peut choiſir ſans ſujet. Ainſi on aura quatre degrés de bien franc (chap. 5. ſect. 2. §. 7.) Si cela ſe pouvoit pratiquer, on iroit loin, comme je l'ai dit ci deſſus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, & autres paſſions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puiſſance (chapitre 5. ſect. 5. ſubſect. 6.) mais il y a d'ailleurs tant de fauſſes apparences dans les choſes, tant d'imaginations capables de groſſir ou de diminuer les objets, tant de liaiſons mal fondées dans nos raiſonnemens, qu'on n'a point beſoin de cette petite Fée, c'eſt-à-dire de cette puiſſance interne qui opere comme par enchantement, & à qui l'Auteur attribue tous ces deſordres. Enfin j'ai déja dit pluſieurs fois, que lors que nous nous reſolvons à quelque parti contraire à la raiſon reconnue, nous y ſommes portés par une autre raiſon plus forte en apparence, comme eſt par exemple le plaiſir de paroître indépendans, & de faire une action extraordinaire. Il y eut

eut autrefois à la Cour d'Osnabrug un Précepteur des Pages, qui, comme un autre Mucius Scævola, mit le bras dans la flamme & pensa gagner une gangrene, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aigue. Peu de gens l'imiteront, je pense, & je ne sai même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la Raison, voudroit prouver son Livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon benefice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette superiorité de la Volonté sur la Raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, & qu'il s'appercevroit bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Heliodore Evêque de Larisse, à qui son Livre de Theagéne & de Chariclée, fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché: ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, & quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déja examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élegante & bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin: mais j'espere de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige & rectifie ordinairement la theorie: Après avoir avancé *dans la seconde Section* de ce chapitre cinquiéme, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, & que cette puissance etant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heu-

reux; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la Raison, & que notre bonheur consiste à la suivre: Après cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien §. 5. que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puis que les choses ne sont guéres disposées à s'accommoder à nous; & que c'est en effet s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute, mais c'est dire en même tems qu'il faut que notre volonté se regle autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, & sur les veritables representations du bien & du mal; & par consequent que les motifs du bien & du mal ne sont point contraires à la liberté, & que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre felicite, est inutile, & même très-dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, & que c'est un *Etre de raison raisonnante*, comme quelques Scholastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurois mieux aimé les appeller *des Etres de Raison non raisonnante*. Je trouve aussi que *la Section III.* (des Elections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la Volonté Divine, préoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la felicité d'autrui, on choque la Volonté Divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant *de la IV. Section*, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la legereté à changer trop facilement, l'obstination à ne pas changer à tems, & les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appetits qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. *La cinquiéme*

Section

Section est faite pour concilier les mauvaises élections ou les pechez, avec la puissance & la bonté de Dieu, & comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifferente dans le choix, il n'y auroit point de peché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux Créatures une puissance si peu raisonnable. Il leur suffisoit d'être mues par les représentations des biens & des maux; il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le peché, suivant l'hypothese de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant retranchée des choses, le Monde ne seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a refuté assez. Si cette puissance manquoit au monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit guéres. Les ames se contenteront fort bien des representations des biens ou des maux, pour faire leurs élections, & le monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance il n'y auroit point de felicité; mais on y a répondu suffisamment, & il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion & dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prieres (subsect. 4.) & dit que ceux qui prient Dieu, esperent un changement de l'ordre naturel, mais il semble qu'ils se trompent selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine, si le cours de la nature est changé en leur faveur, ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre general

des choſes. Auſſi eſt-ce un ſentiment très-raiſonnable de notre Auteur, qu'il y a un ſyſtême des ſubſtances ſpirituelles, auſſi-bien qu'il y en a un des corporelles, & que les ſubſtances ſpirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu ſe ſert du miniſtere des Anges pour gouverner les hommes, ſans que l'ordre de la Nature en ſouffre. Cependant il eſt plus aiſé d'avancer ces choſes que de les expliquer, à moins que de recourir à mon ſyſtême de l'harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la Miſſion du Saint Eſprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à preſent ſes operations en nous ſont naturelles. Je lui laiſſe le ſoin d'expliquer ſon ſentiment, & d'en convenir avec d'autres Théologiens. Cependant, je remarque qu'il met l'uſage naturel des prieres, dans la force qu'elles ont de rendre l'ame meilleure, de ſurmonter les paſſions, & de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choſes à peu près dans notre hypotheſe, qui fait que la volonté n'agit que ſuivant des motifs, & nous ſommes exemts des difficultés, où l'Auteur s'eſt engagé par ſa puiſſance de choiſir ſans ſujet. Il ſe trouve encore bien embaraſſé par la preſcience de Dieu ; car ſi l'ame eſt parfaitement indifferente dans ſon choix, comment eſt-il poſſible de prévoir ce choix, & quelle raiſon ſuffiſante pourra-t-on trouver de la connoiſſance d'une choſe, s'il n'y en a point de ſon être? L'Auteur remet à un autre lieu la ſolution de cette difficulté, qui demanderoit (ſelon lui) un ouvrage entier. Au reſte, il dit quelquefois de bonnes choſes ſur le mal moral, & aſſez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (ſubſect. VI) que les vices & les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers, & l'augmentent plûtôt ; comme certaines diſſonances offenſeroient l'oreille

par

par leur dureté si elles étoient écoutées toutes seules, & ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mélange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches & de l'avarice dans les pauvres, en effet, cela sert à faire fleurir les Arts. Il fait considerer ensuite aussi que nous ne devons point juger de l'Univers par la petitesse de notre Globe, & de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Ciceron avoit comparé la Providence, lorsqu'elle donne la Raison aux hommes, à un Medecin qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'Auteur répond que la Providence fait ce que la sagesse & la bonté demandent, & que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la Raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, & Dieu seroit comme un Medecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la Raison; & quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens; mais on ne raisonne pas assez sur le but ou sur le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toûjours faute de raison qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son Livre de la colere de Dieu, dont voici les termes à peu près: ou Dieu veut ôter les maux & ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, & ne veut pas, ce qui marqueroit de

la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir & de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroitre foible & envieux tout ensemble; ou enfin il peut & veut, mais en ce cas, on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, & qu'il ne le veut pas non plus, & que cependant il n'est point malin, ni foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, & que c'est avec raison; parce qu'il ôteroit les biens en même tems, & qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint *un Appendice*, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces Loix en naturelles & positives; il remarque que les Loix particulieres de la nature des Animaux doivent ceder aux Loix generales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colere, quand ses Loix sont violées; mais que l'ordre a voulu que celui qui peche s'attirât un mal, & que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les Loix positives de Dieu indiquent & prédisent plûtôt le mal qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchans, qui ne sert plus à l'amendement, ni à l'éxemple, & qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchans apportent quelque utilité aux gens de bien, & il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misere, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugemens au milieu de leur misere, & se plaisent à controller la volonté de Dieu.

Car

Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, & cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser, & j'en ai eu quelquefois d'approchantes, mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté dans le §. 271. des Essais opposés à M. Bayle, la fable du Diable refusant le pardon qu'un Hermite lui offre de la part de Dieu. Le Baron André Taisel Seigneur Autrichien Cavallerizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Autriche, depuis Empereur second du nom, faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre, avec ce mot Espagnol, *mas perdido, y menos arrepentido*, plus perdu, & moins repentant; ce qui marque une passion sans esperance, & dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été repetée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, & du bien aux méchans, notre illustre Auteur croit qu'on y a assez satisfait, & qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misere, n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, & si les méchans heureux n'ont peut-être pas été gâtez par la prosperité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais Juges, quand il s'agit de connoître non seulement un homme de bien, mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, & l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoit peu aussi en bonheur, & souvent la felicité est méconnuë sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les Palais de quelques Grands. Enfin l'Auteur remarque que la plus grande felicité ici-bas consiste dans l'esperance

du bonheur futur, & qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, & qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entierement à mon sens, & on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.

FIN.



CAUSA DEI ASSERTA PER justitiam ejus, cum cæteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam.

1. Apologetica *Causæ Dei Tractatio* non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinèm ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem, & quæ ex ea derivantur justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur. Hujus Tractationis duæ sunt partes: prior præparatoria magis, altera principalis censeri potest; prior spectat Divinam *Magnitudinem*, *Bonitatemque separatim*; posterior pertinentia ad utramque junctim, in quibus sunt *Providentia* circa omnes creaturas, & *Regimen* circa intelligentes, præsertim in negotio pietatis & salutis.

2. Magnitudinis Divinæ potius quàm Bonitatis rationem habuere Theologi rigidiores; at laxiores contrà: utraque perfectio æquè curæ est verè Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei infringentium *Anthropomorphismus*, Bonitatem tollentium *Despotismus* appellari posset.

3. *Magnitudo Dei* studiosè tuenda est contra So-

cinianos imprimis, & quosdam Semisocinianos, in quibus Conradus Vorstius hîc maximè peccavit. Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam & omniscientiam.

4. *Omnipotentia* complectitur tum Dei independentiam ab aliis, tum omnium dependentiam ab ipso.

5. *Independentia Dei* in existendo elucet, & in agendo. Et quidem *in existendo*, dum est necessarius & æternus, &, ut vulgo loquuntur, ens à se: Unde etiam consequens est immensum esse.

6. *In agendo* independens est naturaliter & moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec nisi à se ipso ad agendum determinatur; moraliter verò, dum est ἀνυπεύθυνος, seu superiorem non habet.

7. *Dependentia rerum à Deo* extenditur tum ad omnia possibilia, seu quæ non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum *possibilitas*, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possible foret; & possibilia ab æterno sunt in ideis divini intellectus.

9. *Actualia* dependent à Deo tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam à voluntate. Et quidem in *existendo*, dum omnes res à Deo liberè sunt creatæ, atque etiam à Deo conservantur; neque malè docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo à sole prodit; etsi creaturæ neque ex Dei essentia, neque necessario promanent.

10. *In agendo* res dependent à Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quæ utique à Deo manare debet.

11. Con-

11. *Concursus* autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul & immediatus est & specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantùm à Deo dependet, quia causa ejus à Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus neque remotius in ipso effectu producendo concurrit, quàm in producenda ipsius causa.

12. *Specialis* verò est concursus, quia non tantùm ad existentiam rei actusque dirigitur, sed & ad existendi modum & qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper à Deo profluit, patre luminum omnisque boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quæ ob immensitatem vocatur *omniscientia*. Hæc cum & ipsa sit perfectissima (non minus quam omnipotentia) complectitur omnem ideam & omnem veritatem; id est omnia tam incomplexa quàm complexa, quæ objectum intellectus esse possunt: & versatur itidem tam circa possibilia quàm circa actualia.

14. *Possibilium est*, quæ vocatur *Scientia simplicis intelligentiæ*, quæ versatur tam in rebus quàm in earum connexionibus; & utræque sunt tam necessariæ quàm contingentes.

15. *Possibilia contingentia* spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in integros Mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi unicus ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cùm unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci & temporis complectatur, eoque sensu hoc loco *mundi* vocabulum usurpetur.

16. Scientia Actualium, seu Mundi ad existentiam perducti, & omnium in eo præteritorum, præsentium & futurorum, vocatur *Scientia visionis*: nec differt à Scientia simplicis intelligentiæ hujus ipsius Mundi, spectati ut possibilis, quàm quod ac-

cedit cognitio reflexiva, qua Deus novit ſuum decretum de ipſo ad exiſtentiam perducendo. Nec alio opus eſt divinæ *præſcientiæ* fundamento.

17. *Scientia* vulgo dicta *Media*, ſub Scientia ſimplicis intelligentiæ comprehenditur, eo quem expoſuimus ſenſu. Si quis tamen Scientiam aliquam Mediam velit inter Scientiam ſimplicis intelligentiæ & Scientiam viſionis; poterit & illam & Mediam aliter concipere quàm vulgo ſolent, ſcilicet ut Media non tantum de futuris ſub conditione, ſed & in univerſum de poſſibilibus contingentibus accipiatur. Ita Scientia ſimplicis intelligentiæ reſtrictius ſumetur, nempe ut agat de veritatibus poſſibilibus & neceſſariis, Scientia Media de veritatibus poſſibilibus & contingentibus, Scientia viſionis de veritatibus contingentibus & actualibus. Et media cum prima commune habebit; quòd de veritatibus poſſibilibus agit; cum poſtrema, quòd de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam *de Divina Bonitate*. Ut autem Sapientia ſeu veri cognitio eſt perfectio intellectus, ita Bonitas ſeu boni appetitio eſt perfectio voluntatis. Et omnis quidem Voluntas bonum habet pro objecto, ſaltem apparens, at divina Voluntas non niſi bonum ſimul & verum.

19. Spectabimus ergo & Voluntatem & objectum ejus, nempe Bonum & Malum, quod rationem præbet volendi & nolendi. In *Voluntate* autem ſpectabimus & naturam ejus & ſpecies.

20. Ad Voluntatis *naturam* requiritur *Libertas*, quæ conſiſtit in eo, ut actio voluntaria ſit ſpontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat neceſſitatem quæ deliberationem tollit.

21. *Neceſſitas* excluditur *Metaphyſica*, cujus oppoſitum eſt impoſſibile, ſeu implicat contradictionem; ſed non *Moralis*, cujus oppoſitum eſt inconveniens. Etſi enim Deus non poſſit errare

in

in eligendo, adeoque eligat ſemper quod eſt maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obſtat, ut eam potius maximè perfectam reddat. Obſtaret, ſi non niſi unum foret Voluntatis objectum poſſibile, ſeu ſi una tantum poſſibilis rerum facies fuiſſet; quo caſu ceſſaret electio, nec ſapientia bonitaſque agentis laudari poſſet.

22. Itaque errant aut certe incommodè admodum loquuntur, qui ea tantum poſſibilia dicunt, quæ actu fiunt, ſeu quæ Deus elegit; qui fuit lapſus Diodori Stoici apud Ciceronem, & inter Chriſtianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infrà plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Hæc de Voluntatis natura; ſequitur *Voluntatis diviſio*, quæ in uſum noſtrum præſentem eſt potiſſimum duplex: una in antecedentem & conſequentem, altera in productivam & permiſſivam.

24. *Prior diviſio* eſt, ut Voluntas ſit vel antecedens ſeu prævia, vel conſequens ſeu finalis, ſive quòd idem eſt, ut ſit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, hæc plena vel abſoluta. Equidem ſolet aliter (prima quidem ſpecie) explicari hæc diviſio à nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes ſalvandi) præcedat conſiderationem; conſequens autem (verbi gratia quoſdam damnandi) eam ſequatur. Sed illa præcedit etiam alias Dei Voluntates, hæc ſequitur; cùm ipſa facti creaturarum conſideratio, non tantùm à quibuſdam Dei Voluntatibus præſupponatur, ſed etiam quaſdam Dei Voluntates, ſine quibus factum creaturarum ſupponi nequit, præſupponat. Itaque Thomas & Scotus, aliique Diviſionem hanc, eo, quo nunc utimur, ſenſu ſumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in ſe, & particulariter, pro cujuſque gradu, feratur,

tur, unde hæc voluntas est tantùm secundùm quid. Voluntas autem consequens spectet totale, & ultimam determinationem contineat; unde est absoluta & decretoria; & cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Cæterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente & consequente substituat, si volet, præviam & finalem.

25. *Voluntas antecedens* omnino seria est & pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quæ in Deum non cadit; nec cum voluntate conditionali, de qua hîc non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, & ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, & proportione gradus quo bona malave sunt. Quàm seria autem hæc voluntas sit, Deus ipse declaravit, cùm tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. *Voluntas Consequens* oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam & potentiam obtineri potest. Hæc voluntas etiam *Decretum* appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in volente: quemadmodum certè in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest & vult ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agen-

agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque verò aliquid felicitati perfectionique volentis Dei decedit, dum non omnis ejus Voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis quæ in unoquoque est; tum maximè ejus voluntati satisfit, cùm optimum resultans obtinetur.

28. *Posterior voluntatis divisio* est in *productivam* circa proprios actus, & *permissivam* circa alienos. Quædam enim interdum permittere licet, (id est non impedire) quæ facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivæ voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de voluntate, nunc de *ratione Volendi* seu *Bono & Malo*. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum & Morale.

30. *Metaphysicum* generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione & imperfectione. Liliorum campi & passerum curam à Patre cœlesti geri Christus dixit, & brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. *Physicum* accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis & incommodis, quo pertinet *malum pœnæ*.

32. *Morale* de earum actionibus virtuosis & vitiosis, quo pertinet *malum culpæ*: & malum physicum hoc sensu à morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis, sed hæc tamen quæ videri possit aberratio cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infrà. §. 55.

33. Deus vult bona per se, antecedenter ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universum, quàm speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem & virtutem, & unumquodque bonorum pro gradu suæ bonitatis, ut jam dictum est.

34. Ma-

34. Mala, etsi non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirectè, in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non planè perducitur ad effectum; & consistens intra voluntatem antecedentem, non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommodè dixit, Deum permittere quædam mala fieri, ne multa bona impediantur.

35. Mala Metaphysica & Physica, (veluti imperfectiones in rebus, & mala pœnæ in personis) interdum fiunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At malum morale seu malum culpæ nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala ut eveniant bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati & concomitantis; id est sine quo bonum debitum obtineri nequit, sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitatis absolutæ, sed ex principio convenientiæ. Rationem enim esse oportet cur Deus malum permittat potiùs quàm non permittat: ratio autem Divinæ voluntatis non nisi à bono sumi potest.

37. Malum etiam culpæ nunquam in Deo objectum est voluntatis productivæ, sed ...atùm aliquando permissivæ; quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantùm ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset. Et ut verbo dicam,

cam, peccatum permitti nunquam *licet*, nisi cum *debet*, de quo distinctiùs infra §.66.

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum ut qualemcunque, etiam subalternum, res verò indifferentes, itemque mala pœnæ sæpe ut media; at malum culpæ non nisi ut rei alioqui debitæ conditionem sine qua non esset; eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

40. Hactenus de magnitudine & de bonitate separatim ea diximus, quæ præparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. *Communia* ergo *magnitudinis & bonitatis* hìc sunt, quæ non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est sapientia & potentia) proficiscuntur: facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in Universo creando & gubernando; posteriore, justitiam in regendis speciatim substantiis ratione præditis.

41. Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia; consequens est *providentiam divinam* sese ostendere in tota serie Universi; dicendumque Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam; eamque adeo esse hanc ipsam quæ actu existit. Omnia enim in Universo sunt harmonica inter se, nec sapientissimus nisi omnibus perspectis decernit, atque adeo non nisi de toto. In partibus singulatim sumptis, voluntas prævia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde accuratè loquendo non opus est ordine Decretorum Divinorum; sed dici potest unicum tantùm fuisse Decretum Dei, ut hæc scilicet

series

series rerum ad existentiam perveniret; postquam scilicet omnia seriem ingredientia fuere considerata, & cum rebus alias series ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes quæ ei objici possunt jam in considerationem venêre: sed hinc non alia oritur *necessitas* quàm *consequentiæ*, seu quam *hypotheticam* vocant, ex supposita scilicet prævisione & præordinatione; nulla autem subest necessitas *absoluta* seu *consequentis*; quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, & in partibus, & in toto; Deusque contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque fiunt inutiles ad obtinenda futura quæ desideramus. Nam in hujus seriei rerum, tanquam possibilis, repræsentatione apud Deum, antequam scilicet decerni intelligeretur; utique & preces in ea (si eligeretur) futuræ, & aliæ effectuum in ea comprehendendorum causæ inerant, & ad electionem seriei, adeoque & ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuêre. Et quæ nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam suprà monuimus, res ex divina præscientia & providentia esse determinatas, non absolutè, seu quicquid agas aut non agas, sed per suas causas rationesque. Itaque sive quis preces, sive studium & laborem inutiles diceret, incideret in *Sophisma*, quod jam veteres *ignavum* appellabant. add. infrà, §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitati ejus immensæ juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quàm quod à Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfectè harmonica, conspirentque pulcherrimè inter

se:

se: causæ formales seu animæ cum causis materialibus seu corporibus; causæ efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus; regnum gratiæ cum regno naturæ.

47. Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci; & sapientem qui intelligeret, judicaturum ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius quàm tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.

49. Optimæ autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendæ maxima ratio fuit Christus Θεάνθρωπος, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imò caput, cui omnis tandem potestas data est in cœlo & in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali, porro bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum Sapientia conjuncta, *Justitiam* constituit, cujus summus gradus est *Sanctitas*. Itaque tam lato sensu Justitia non tantùm jus strictum, sed & æquitatem, atque adeo & misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumta potest in justitiam specialiùs sumtam & sanctitatem. *Justitia specialiùs sumta* versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. *Bona malaque physica* eveniunt tam in hac vita quàm in futura. *In hac vita* multi queruntur

tur in universum quòd humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, & revera non satis gratè agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quàm ad bona nostra verti.

53. Aliis displicet in primis quòd bona malaque physica non sunt distributa secundùm bona malaque moralia, seu quòd sæpe bonis est malè, malis est benè.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus attulit; non esse condignas afflictiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis; alterum, quòd pulcherrima comparatione Christus ipse suggessit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantùm largè compensabuntur afflictiones, sed & inservient ad felicitatis augmentum, nec tantùm prosunt hæc mala, sed & requiruntur. Add. §. 32.

56. *Circa futuram vitam* gravior adhuc est difficultas: nam objicitur ibi quoque bona longè vinci à malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem æternam damnationem omninò sustulit; quidam veterum paucos saltem æternùm damnandos credidêre, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est cur ad hæc paradoxa & rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni cœlestis non esse ex nostra cognitione æstimandam; nam tanta esse potest beatorum per Divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, & *Angelos beatos* incredibili multitudine agnoscit Scriptura; & magnam *creaturarum varietatem*

ritatem ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quòd facit ut commodiùs quàm Augustinus & alii veteres prævalentiam boni præ malo tueri possimus.

58. Nempe Tellus nostra non est nisi satelles unius Solis, & tot sunt Soles quot Stellæ fixæ; & credibile est maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles, vel maximè regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quanquam & Planetæ esse possint aut fieri ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de cœlo beatorum propriè Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, & trans Sidera seu Soles collocant, etsi nihil certi de loco beatorum affirmari possit: interim & in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum à multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam suprà innuimus; si omnia nobis perspecta forent, appariturum ne optari quidem posse meliora quàm quæ fecit Deus. Pœnæ etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant; unde insignis Theologus Joh. Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eos bene refutat, qui in futura vita peccata pœnam demereri negant, quasi justitia Deo essentialis cessare unquam posset.

60. Gravissimæ tandem sunt difficultates circa *Sanctitatem Dei*, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quæ eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit, & ab omni peccati labe atque contagione quàm maximè removet; & tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quicquid hoc est difficultatis, divini luminis auxi-

lio

lio etiam in hac vita ita ſuperatur, ut pii & Dei amantes ſibi, quantum opus eſt, ſatisfacere poſſint.

61. *Objicitur* nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non ſatis. *Deum* autem *nimis concurrere ad malum morale* phyſicè & moraliter, voluntate & productiva & permiſſiva peccati.

62. Concurſum moralem locum habiturum obſervant, etſi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, ſaltem dum permitteret ſeu non impediret cùm poſſet.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter & phyſicè ſimul: quia non tantùm non impedit peccantes, ſed etiam quodammodo adjuvat, vires ipſis occaſioneſque præſtando. Unde phraſes Scripturæ Sacræ, quòd Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque, vel certè alterutro modo, peccati complicem, imò auctorem eſſe; atque adeò divinam ſanctitatem, juſtitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt divinam omniſcientiam & omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut neſciret minimève curaret mala, aut malorum torrenti obſiſtere non poſſet. Quæ Epicureorum, Manichæorumve ſententia fuit: cui cognatum aliquid, etſi alio mitiore modo; docent Sociniani, qui rectè quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, ſed non rectè alias Dei perfectiones deſerunt.

66. Ut primum ad *concurſum Moralem permittentis* reſpondeamus, proſequendum eſt quod ſuprà dicere cœpimus, permiſſionem peccati eſſe licitam, (ſeu moraliter poſſibilem) cùm debita (ſeu moraliter neceſſaria) invenitur: ſcilicet cùm non poteſt peccatum alienum impediri ſine propria offenſâ,

ſenſa, id eſt ſine violatione ejus, quod quis aliis vel ſibi debet. Exempli gratia miles in ſtatione locatus, tempore præſertim periculoſo, ab ea decedere non debet, ut duos amicos inter ſe duellum parantes à pugnando avertat. Add. ſuprà §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus, non humano more ſed θεοπρεπῶς, quando aliter ſuis perfectionibus derogaret.

67. Porro ſi Deus optimam Univerſi Seriem, (in qua peccatum intercurrit) non elegiſſet, admiſiſſet aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, & quod hinc ſequitur, alienæ etiam, derogaſſet: divina enim perfectio à perfectiſſimo eligendo diſcedere non debet, cùm minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, ſi Deus vel laboraret impotentiâ, vel erraret intellectu, vel laberetur voluntate.

68. *Concurſus ad peccatum Phyſicus* fecit ut Deum peccati cauſam auctoremque conſtituerent quidam; ita malum culpæ etiam objectum productivæ in Deo voluntatis foret: ubi maximè inſultant nobis Epicurei & Manichæi. Sed hîc quoque Deus mentem illuſtrans ſui eſt vindex in anima pia & veritatis ſtudioſa. Explicabimus igitur quid ſit Deum concurrere ad peccati materiale, ſeu quod in malo bonum eſt, non ad formale.

69. Reſpondendum eſt ſcilicet, nihil quidem perfectionis & realitatis purè poſitivæ eſſe in creaturis earumque actibus bonis maliſque, quod non Deo debeatur; ſed imperfectionem actus in privatione conſiſtere, & oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in ſtatu puræ poſſibilitatis (id eſt in Regione veritatum æternarum ſeu ideis Divino intellectui obverſantibus) habent ex eſſentia ſua: nam quod limitatione careret, non creatura, ſed Deus foret.

Limi-

Limitata autem dicitur creatura, quia limites seu terminos suæ magnitudinis, potentiæ, scientiæ, & cujuscunque perfectionis habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum à potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, *alios*que veteres & recentiores asserimus, quia multis vanum, aut certè perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidiùs esse appareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam & materiale, quod etiam in privativo consistit, cui *inertiæ corporum naturalis* nomen Keplerus, insignis naturæ indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cùm flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertiâ limitatam, ut quæ (cæteris paribus) oneratiores sunt, tardiùs ferantur. Ita fit ut celeritas sit à flumine, tarditas ab onere; positivum à virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi.

72. Eodem planè modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quæ receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt à Divino vigore, mala à torpore creaturæ.

73. Sic defectu attentionis sæpe errabit intellectus, defectu alacritatis sæpe refringetur Voluntas; quoties mens, cùm ad Deum usque seu ad summum bonum tendere debeat, per inertiam creaturis adhærescit.

74. Huc usque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui *hominem* ajunt *concurrere non satis*,

tis, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet rursus accusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt Antagonistæ tum ex imbecillitate humanæ Naturæ, tum ex defectu divinæ gratiæ ad juvandam nostram naturam necessariæ; infraque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum & reliquias imaginis divinæ ex status integritatis.

75. *Corruptionis humanæ* considerabimus porro tum ortum, tum & constitutionem. *Ortus* est tum à lapsu Protoplastorum, tum à contagii propagatione. *Lapsûs* spectanda est causa & natura.

76. *Causa Lapsûs*, cur homo scilicet lapsus sit, sciente Deo, permittente, concurrente, non quærenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas attributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris & recti ratio haberetur.

77. Neque quærenda est lapsûs causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum & injustum indifferentia, quasi hæc ipse pro arbitrio constituisset; quo posito sequeretur quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est nulla; quod rursus omnem justitiæ atque etiam sapientiæ laudem in nihilum redigeret, siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectûs fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo afficta, minimè sancta, miniméque amabili, causa lapsûs ponenda est: tanquam nihil aliud quàm magnitudinis suæ gloriam spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset quorum misereretur; & perversa justitia peccantes voluerit, ut essent quos puniret: quæ omnia tyrannica & a vera gloria perfectioneque alienissima sunt, cujus decus non tantùm ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem refertur.

 79. Sed

79. Sed vera radix lapsûs est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quæ faciebat ut peccatum optimæ seriei rerum possibili inesset, de quo suprà. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divina virtute & sapientia, rectè permitteretur, imò his salvis non posset non permitti.

80. *Natura lapsûs* non ita concipienda est cum Baelio, quasi Deus Adamum in pœnam peccati condemnaverit ad porro peccandum cum posteritate, eique (exsequendæ sententiæ causâ) peccaminositatem infuderit; cùm potiùs ipsa vi primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur *Propagatio contagii* à lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodiùs explicari posse quàm statuendo animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quòd ut intelligatur rectiùs, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque apparere, animalium & plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil præformato in semine latente, & dudum animato. Unde consequens est, vi bene-
dictionis divinæ primævæ, omnium viventium
rudimenta quædam organica, (& pro animalib
quidem, animalium licèt imperfectorum form
animasque quodammodo ipsas dudum in Prot
plasto cujusque generis exstitisse; quæ sub temp
re omnia evolverentur. Sed animas animantia
seminum in humanis corporibus destinatorum, c
cæteris animalculis seminalibus talem destin
nem non habentibus, intra gradum naturæ se
væ substitisse dicendum est, donec per ulti
conceptionem à cæteris discernerentur, simu
corpus organicum ad figuram humanam dis
retur, & anima ejus ad gradum rationalitati

dinaria an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.

82. Unde etiam apparet non statui quidem rationalitatis præexistentiam, censeri tamen posse, in præexistentibus præstabilita jam divinitus & præparata esse proditura aliquando, non organismum tantùm humanum, sed & ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitum præveniente; simulque & corruptionem animæ, etsi nondum humanæ lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositatis originalis vim transiisse. Cæterum apparet ex novissimis inventis, à solo patre animans animamque esse, at à matre in conceptu velut indumentum, (ovuli forma, ut arbitrantur,) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium præberi.

83. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicæ de origine formarum & animarum, animæque immaterialitate, adeoque impartiabilitate, quæ facit ut anima ex anima nasci non possit.

84. Tum Theologicæ de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel præexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpenda & ipsa, intrudi à Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paulò tractabilior quam ille quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt, non animæ ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturæ rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de *natura* & constitutione *corruptionis* nostræ: ea consistit in peccato Originali & derivativo. *Peccatum originale* tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante re-

generationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; ita ut naturâ filii iræ simus.

87. Interim Baelio, aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum & extra Ecclesiam decedentes) necessariò æternis flammis addici: tales enim clementiæ Creatoris relinqui præstat.

88. Qua in re etiam Johannis Hulsemanni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanæ Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinârunt.

89. Neque etiam exstinctæ sunt penitùs scintillæ imaginis divinæ, de quibus paulo post; sed per gratiam Dei prævenientem, etiam ad spiritualia rursus excitari possunt: ita tamen ut sola gratia conversionem operetur.

99. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam à Dei benevolentia universali penitus alienam reddit. Nam nihilominùs sic Deus dilexit mundum, licèt in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. *Peccatum Derivativum* duplex est, actuale & habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet hæc gradibus modificationibusque variet, variéque in actiones prorumpat.

92. Et *actuale* quidem consistit tum in actionibus internis tantùm, tum in electionibus compositis ex internis & externis; & est tum commissionis, tum omissionis; & tum culposum ex naturæ infirmitate, tum & malitiosum ex animæ pravitate.

93. Ha-

93. *Habituale* ex actionibus malis vel crebris vel certè fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Hæc tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregeniti vitam diffundat, non eo usque extendenda est, tanquam nullæ unquam irregenitorum actiones sint verè virtuosæ, imò nullæ innocentes, sed semper formaliter peccaminosæ.

95. Possunt enim etiam irregeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis & boni publici, impulsuque rectæ rationis, imò & intuitu Dei, sine admixta aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quæ agunt, & aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Cæterum hæc corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut à culpa eximit; tanquam non satis spontè libereque agit; supersunt enim *reliquiæ divinæ imaginis*, quæ faciunt ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiæ divinæ imaginis consistunt tum in lumine innato intellectûs, tum etiam in libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus; & possimus etiam ab hoc peccato quod committimus abstinere; si modò satis studii adhibeamus.

99. *Lumen innatum* consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus & lex Dei æterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia

hominum & affectibus sensualium sæpe obscurentur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Sciptores, tum ex Scriptura Sacra, quæ cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur; tum ex ratione, quia veritates necessariæ ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem Universalem infert.

101, *Libertas* quoque in quantacumque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc actum peccandi quem committit.

102. Libertas exempta est tam à necessitate, quàm à coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec præscientia & præordinatio Dei, nec prædispositio rerum.

103. Non *futuritio*; licèt enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quæ illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. Nec *præscientia aut præordinatio Dei necessitatem imponit*, licèt ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futuræ erant, & in iis hominem liberè peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam *prædispositio rerum*, aut caussarum series nocet libertati. Licèt enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia æquilibrii, (quasi in substantia libera & extra eam omnia ad oppositum utrumque se æqualiter unquam haberent:) cùm potiùs semper sint quædam præparatio-

tiones in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui prædeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantùm inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessariò sequatur: nam quamdiù homo mentis compos est, etiamsi vehementissimè ab ira, à siti, vel simili causa stimuletur: semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, & aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendæ suæ libertatis, & in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest, ut prædeterminatio seu prædispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingenti vel libertati aut moralitati: ut potiùs in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum à Christiano, absurdum à rationali: quòd Turcæ causas non curant; Christiani verò & quicunque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcæ scilicet, ut fama est (quamquam non omnes sic desipere putem) frustra pestem & alia mala evitari arbitrantur, idque eo prætextu quòd futura vel decreta eventura sint, *quicquid agas aut non agas*, quod falsum est: cùm Ratio dictet eum qui certò peste moriturus est, etiam certissimè causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut rectè Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. suprà §. 45.

108. *Coactio* etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum repræsentationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus & animam ab initio à Deo præstabilitam, luculentiùs quàm hactenus explicatur.

109. Hucusque de Naturæ humanæ imbecilli-

 ta-

tate actum est, nunc *de Gratia Divina Auxilio* dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistæ, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest; una sufficiens volenti, altera præstans ut velimus.

110. *Sufficientem volenti Gratiam* nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est non defore Gratiam necessariam vetus dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia hæc sufficiens est vel ordinaria per verbum & sacramenta; vel extraordinaria, Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit prædicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante; non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi præstitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viæ Dei exploratæ sunt, neque scimus an non aliquid extraordinaria ratione præstetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam Cornelii exemplo, si qui ponantur bene usi lumine quod accepere, eis datum iri lumen quo indigent, quod nondum accepere, etiamsi in ipso mortis articulo dandum esset.

112. Quemadmodum enim Theologi Augustanæ Confessionis fidem aliquam agnoscunt in fidelium infantibus baptismo ablutis, etsi nulla ejus appareant vestigia; ita nihil obstaret, Deum iis quales diximus, licèt hactenus non Christianis, in agone ipso lumen aliquod necessarium tribuere extra ordinem, quod per omnem vitam antea defuisset.

113. Itaque etiam *οἱ ἔξω*, quibus sola prædicatio externa negata est, clementiæ justitiæque Creatoris relinquendi sunt; etsi nesciamus quibus aut quanam fortè ratione Deus succurrat.

114. Sed

114. Sed cùm saltem certum sit non omnibus dari *ipsam volendi gratiam*, præsertim quæ felici fine coronetur; hic jam in Deo vel misanthropiam vel certe prosopolepsiam arguunt adversarii veritatis, quòd miseriam hominum procuret, quòdque non omnes salvet, cùm possit, aut certè non eligat merentes.

115. Et sanè, si Deus maximam hominum partem ideo tantùm creâsset, ut æterna eorum malitia miseriaque justitiæ sibi gloriam vindicaret: neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeritur, nos apud eum nihili, nec pluris quàm vermiculi apud nos esse: excusatio enim ista non minueret, sed augeret duritatem; nam utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quàm nos vermiculorum, quos curare nec possumus, nec volumus. Dei verò providentiam nihil exiguitate sua latet, aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quòd si quis longiùs provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulæ gubernationem, ut innocentem quoque & quidem jure damnet; jam non apparet, aut quæ apud Deum foret justitia, aut quid à malo principio rerum potiente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito *Misanthropia* & tyrannis tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certè Tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto hæc major est; etsi demonstrationes odii metu supprimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imita-

tatione ejus à caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque malè quidam prætextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse: quemadmodum & nonnullis elapsum est, quæ in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longè alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima bonitate conjuncta, facit ut abundantissimè justitiæ, æquitatis, virtutisque leges servet, ut omnium curam habeat, sed maximè intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam; & ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi, vitium autem miseriamque non alia admittat, quàm quæ in optima serie admitti exigebatur.

121. Et licèt præ ipso Deo infinito nos nihili videamur; hoc ipsum tamen infinitæ ejus sapientiæ privilegium est, infinitè minora perfectissime curare posse: quæ etsi nulla assignabili ipsum proportione respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indidit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometræ per novam infinitesimorum analysin ex infinitè parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis ferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur meritò summam in Deo *Philanthropiam*, qui omnes ad veritatis agnitionem pervenire, omnes à peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri seriò voluit; voluntatemque multiplicibus Gratiæ auxiliis declaravit. Quòd verò non semper facta sunt quæ hic voluit, utique repugnanti hominum malitiæ attribui debet.

124. At

124. At hanc, inquies, superare potuit summa potentia sua: Fateor, inquam, sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo meritò tribuimus, progressuram fuisse ultra ea quæ præstare tenebatur; imo optimum Deum teneri ad optima præstanda, saltem ex ipsa bonitate naturæ suæ.

126. Hic ergo tandem ad Summæ Sapientiæ divitias cum Paulo recurrendum est, quæ utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optimâ rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeò quidam improbitati suæ relinquerentur: quod vel inde judicamus quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quæ omnibus, etiam reprobis, sufficientia, imo persæpe abundantia præstita sunt, etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Cæterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper sua naturâ, seu esse per se effectricem; cum fieri queat ut eadem mensura gratiæ in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistentiam, quantascunque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula, acerrimamque obstinationem, Gratiâ illa triumphatrice utatur; ne

ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo graviùs, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) πρόσκαιροι omnes hypocritæ essent; nec à baptismo, nec ab Eucharistia, & in universum nec à verbo nec à Sacramentis Spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque verè justificatus in crimen seu in peccatum proæriticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem à fideli certissimam finalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis fidem imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

231. Sed hæc doctrina rigidius accepta, merè quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, & ab antiquæ Ecclesiæ sententiis, ipsoque Augustino planè aliena, in praxin influere, & vel temerariam futuræ salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de præsente in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis, aut desperationis periculo, generare posset: itaque post *Despotismum* hanc Particularismi speciem maximè dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantæ tamque paradoxæ novitatis rigorem; & ut qui supersunt lubricæ adeò doctrinæ defensores, intra nudam theoriam subsistant: nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore, & plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

123, Nos fidei, gratiæ, justificationisque præsentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quæ nunc in nobis fiunt; futuræ autem perse-

ſeverantiæ bonam ſpem habemus, ſed cura temperatam; monente Apoſtolo, ut qui ſtat videat ne cadat: ſed electionis perſuaſione remittere de ſtudio pietatis, & futuræ pœnitentiæ confidere minimè debemus.

134. Hæc contra Miſanthropiam Deo imputatam ſuffecerint: nunc oſtendendum eſt, nec *Proſopo'epſiam* jure exprobrari Deo, tanquam ſcilicet Electio ejus ratione careret. Fundamentum Electionis Chriſtus eſt, ſed quod quidam minùs Chriſti participes ſunt, ipſorum finalis malitia in cauſa eſt, quam reprobans prævidit Deus.

135. At hic rurſus quæritur cur diverſa auxilia, vel interna, vel certè externa, diverſis data ſint, quæ in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi ſententiarum divortia nata ſunt: nonnullis enim viſum eſt Deum minùs malos, aut certè minùs reſtituros magis juviſſe; aliis placet, æquale auxilium in his plus effeciſſe; alii contra nolunt hominem quodammodo ſe diſcernere apud Deum, prærogativâ naturæ melioris, aut certè minùs malæ.

136. Equidem indubium eſt, in rationes eligendi apud Sapientem ingredi conſiderationem qualitatum objecti. Non tamen ſemper ipſa abſolute ſumpta objecti præſtantia rationem eligendi facit, ſed ſæpe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypotheſi magis ſpectatur.

137. Ita fieri poteſt, ut in ſtructura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretioſiſſimus, ſed qui locum vacantem optimè implet.

138. Tutiſſimum autem eſt ſtatuere omnes homines, cùm ſint ſpiritualiter mortui, æqualiter eſſe. at non ſimiliter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut præferantur, qui per ſeriem rerum circumſtantiis favorabilioribus objiciuntur; in quibus minorem (certè in exitu) ex

eren-

erendæ peculiaris pravitatis, majorem recipiendo gratia occasionem invenêre.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certe salutis auxiliis, etiam cùm æqualis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, & in circumstantiarum extranearum nos afficientium œconomia confugiunt ad Βάθος Pauli: dum sorte nascendi, educationis, conversationis, vitæ generis, casuumque fortuitorum, sæpe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut præter Christum, & prævisam status salutaris ultimam perseverantiam quâ ipsi adhæretur, nullum Electionis aut dandæ fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio à nobis agnosci queat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum inolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus ne quisquam de misericordia desperet; quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas & majus studium veri bonique, majorem divinæ gratiæ fructum sentiunt; ne quis ad salutem *nihil* interesse putet, quomodo se homines gerant, Add. §. 112.

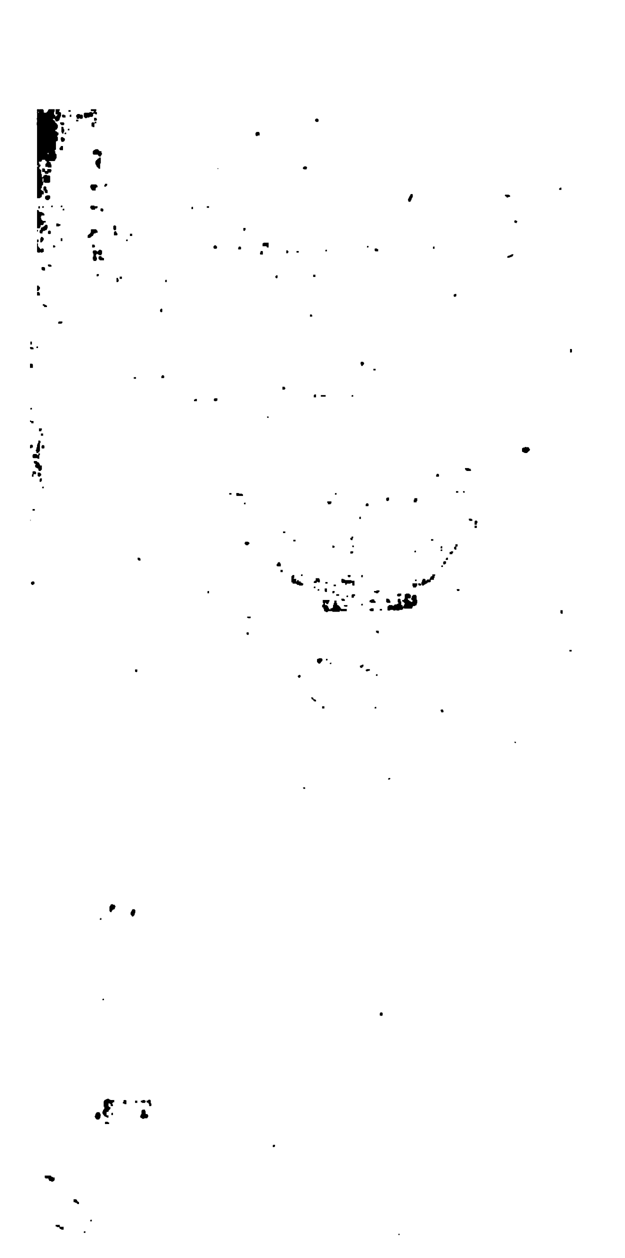
142. Ipsum autem Βάθος in Divinæ sapientiæ thesauris, vel in Deo abscondito, & (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quæ fecit ut hæc series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quæ adoramus, optima præferendaque omnibus à Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturæ lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi & Microcosmi recentiorum inventis aperiri cœpere.

144. Sed

144. Sed pars rerum præstantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinæ gloriæ lumine propiùs admittemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinæ perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam & sapientiam, sed & bonitatem Supremæ Mentis exerceri intelligimus, eò magis incalescimus amore Dei, & ad imitationem quandam divinæ bonitatis justitiæque inflammamur.





a hac vi

a { Deu
l { Hon
itutio,
gatio in
Origine

ali, (u
net)
ato, { A
r. { I

ectus
untatis
onibus

Ordinar

ptione

is, 1 x q
us locu
Epanel
us, u
138. 1
onomi
quia in
nfiniti

rovidentia, 41-49.

circa bonum malumque phyficum intelligentium i

aliter, faltem per-
endo, fed hoc o-
ditur fieri propter
ffitatem Moralem
eriorem, 66-67.
ed etiam cooperan-
fed hoc oftenditur
quoad bonitatem in-
tem in malo, 68-73.

in qua fpectari debent

Corruptio, 75. ejufque

Conftitutio Caufa à lapfu in pecca- protoplafto- tum, cujus.

Caufa quoad Conf Prop de

Origin dam Deriva 9

reliquiæ inte-gritatis, 98. in

Lumine intell
Libertate Vol
(ubi objecti

Sufficiens volenti, data omnibus; gradu ulteriore non negato iis qui bene ufi funt gradu dato, eftque LE

, 109.
c eft

Efficiens ut velimus non data omnibus, 114. *fine*

Mifantrop
quaten
male a
Profopole
134-
& œc
*θ*o;,
tio I

F I N I S.

TABLE DES MATIERES DES ESSAIS DE THEODICÉE.

Le Nombre est celui du Paragraphe de l'Ouvrage; mais celui qui est précedé immédiatement de la Lettre D, marque le Paragraphe du Discours Préliminaire. On a omis dans cette Table ce qui est plus éloigné de la matiere.

Con-

le

